

*Cadernos de Campo*

**UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”**  
**Faculdade de Ciências e Letras – Câmpus de Araraquara**  
**Reitor:** Prof. Dr. Julio Cezar Durigan  
**Vice-Reitor:** Prof. Dr. Marilza Vieira Cunha Rudge  
**Pró-Reitora de Pós-Graduação:** Prof. Dr. Eduardo Kokubun  
**Pró-Reitora de Pesquisa:** Profa. Dra. Maria José Soares Mendes Giannini

**FACULDADE DE CIÊNCIAS E LETRAS – CÂMPUS DE ARARAQUARA**  
**Diretor:** Prof. Dr. Arnaldo Cortina  
**Vice-Diretor:** Prof. Dr. Cláudio César de Paiva

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**Coordenadora:** Profa. Dra. Ana Lucia de Castro  
**Vice-Coordenador:** Prof. Dra. Eliana Maria de Melo Souza  
**Comissão editorial:** Prof. Dr. Edgar Teodoro da Cunha;  
Prof. Dr. Marcelo Santos; Profa. Dra. Maria Jardim

# *Cadernos de Campo*

ISSN 1415-0689

Cadernos de Campo	Araraquara	n. 19	p. 1 - 230	2015
-------------------	------------	-------	------------	------

## CADERNOS DE CAMPO

### **Avaliadores *Ad Hoc***

Ana Lúcia Castro (UNESP/FCLAr)  
Angelo Del Vecchio (UNESP/FCLAr)  
Antonio Alberto Brunetta (UFSC)  
Carlos Henrique Gileno (UNESP/FCLAr)  
Dione Lolis (UEL)  
Joao Carlos Soares Zuin (UNESP/ FCLAr)  
Juliana do Prado (UFSCAr/UEMS)  
Maria Caroline Trovo (IFSP)  
Maria Chaves Jardim (UNESP/FCLAr)  
Maria Ribeiro do Valle (UNESP/FCLAr)  
Monique Sochaczewski Goldfeld (ECEME/FGV - Rio)  
Otávio Barduzzi Rodrigues da Costa (USC)  
Pedro Geraldo Tosi (UNESP/FCHS)  
Sílvia Regina Alves Fernandes (UFRRJ)  
Thais Joi Martins ( UFRB)

### **Editora chefe**

Rosemeire Salata

### **Comitê Editorial**

Alex Moreira  
Mariana Sacconi Peres  
Milton Andreza dos Reis  
Tamyres Gaby Martins Alves  
Thiago Fidelis  
Rosemeire Salata

### **Revisores**

Mariana Sacconi Peres  
Tamyres Gaby Alves  
Thiago Fidelis  
Rosemeire Salata

### **Diagramação**

STAEPE – Laboratório Editorial

### **Normalização**

Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras

### **Impressão**

Gráfica Faculdade de Ciências e Letras Campus Araraquara

### **Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais FCL/UNESP/Araraquara Laboratório Editorial FCL/UNESP/Araraquara**

Rod. Araraquara-Jaú, Km 1 – CP 174 – CEP: 14800-901 – Araraquara – SP – Brasil  
Fone: (16) 3301-6219 – Fax: (16) 3301-6267 (Departamento de Sociologia)  
E-mail: cadernosdecampounesp@gmail.com

Artigos, resenhas e toda correspondência devem ser encaminhadas à Revista Cadernos de Campo/Departamento de Sociologia: Faculdade de Ciências e Letras – UNESP, Rodovia Araraquara – Jaú – Km. 1 – Caixa Postal 174 – CEP 14800-901 – Araraquara – SP

Cadernos de Campo / Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras. – Vol. 1, n. 1 (1994)-. – Araraquara : Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, 1994–

Anual  
ISSN impresso 1415-0689  
ISSN eletrônico 2359-2419

I. Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras.

Ficha catalográfica elaborada pela equipe da Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp – Araraquara.

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO <i>Rosemeire Salata</i>	7
CLASSES SOCIAIS, CONSUMO E VIOLÊNCIA SIMBÓLICA <i>Rebeca Rebollo de Campos</i>	13
O MERCADO SIMBÓLICO DA INFORMAÇÃO: VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E A ELEIÇÃO DE 2010 <i>Alexandre Aparecido dos Santos</i>	37
LINCHAQUARA – O ASSASSINATO DOS BRITO <i>Luís Michel Françoso</i>	61
INTERFACES ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NO BRASIL: REFLETINDO SOBRE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA O FORTALECIMENTO DOS DIREITOS HUMANOS <i>Vitor Hugo Rinaldini Guidotti</i>	87
CONSIDERAÇÕES SOBRE A VIOLÊNCIA PELA ÓTICA DE JOHAN GALTUNG: ALGUNS ASPECTOS DO TERRORISMO E O ADVENTO DA INTOLERÂNCIA <i>Rodrigo Augusto Duarte Amaral</i>	101
A BARBÁRIE EM NOME DE DEUS: OBSCURANTISMO E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO ORIENTE MÉDIO COMO A ANTÍTESE DO ISLÁ <i>Danilo Porfírio de Castro Vieira</i>	117
VIOLÊNCIA E/DA REPRESENTAÇÃO EM <i>O ESTRANGEIRO</i> DE ALBERT CAMUS: UMA PERSPECTIVA DA SOCIOLOGIA DA MORAL <i>Ricardo Cortez Lopes</i>	133

“SEM DERRAMAMENTO DE SANGUE”:  
RELIGIÃO E VIOLÊNCIA NA PRISÃO

*Eliakim Lucena de Andrade* 155

VIOLÊNCIA MORAL E RECONHECIMENTO

*Marcelo H. Martins* 177

A VIOLÊNCIA CONTRA A POPULAÇÃO DE  
NEGROS/AS POBRES NO BRASIL E ALGUMAS  
REFLEXÕES SOBRE O PROBLEMA

*Pedro Barbosa* 185

ALTERIDADE E EMPATIA: NOVOS PARADIGMAS  
PARA AS HUMANIDADES NO SÉCULO XXI?

*Fabio Gerônimo Mota Diniz* 199

RESENHAS

PROJETOS DE MILITARIZAÇÃO  
SOCIAL EM TEMPOS NEOLIBERAIS

*Bruno Ferraz Bartel* 219

REFLEXIVIDADE RELIGIOSA: RELIGIÕES  
E RELIGIOSIDADES NO CONTEXTO DA  
MODERNIDADE REFLEXIVA

*Emerson Antonio Lazaro Prata* 225

## APRESENTAÇÃO

É com grande satisfação que apresentamos aos leitores e autores a décima nona edição da Revista *Cadernos de Campo*. Fruto do trabalho conjunto dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP – de Araraquara, esta revista tem exercido o importante papel de divulgar a produção de estudantes de pós-graduação de todo o país, publicando artigos, resenhas, traduções e entrevistas. A *Cadernos de Campo* conta atualmente com duas edições anuais, publicadas em versão impressa e digital, o que favorece amplamente a circulação do conhecimento produzido no âmbito das pesquisas em Ciências Sociais.

No intuito de consolidar esta publicação como fonte de consulta e divulgação da produção dos alunos de pós-graduação, e tendo como finalidade aglutinar pesquisadores e demais interessados no fenômeno da violência na sociedade é que propusemos esta edição temática “*Violências e (In) Tolerâncias*”. Assim, os treze textos que compõem este número abordam a questão a partir de perspectivas teóricas diversas, explorando suas interfaces com o campo político institucional e com o fenômeno religioso. Apontam também para suas manifestações simbólicas, culturais e morais, sobretudo articuladas às dimensões de classe e étnico-raciais, permeando as lutas por reconhecimento e direitos na sociedade contemporânea.

Assim, abrindo esta edição, temos o artigo **Classes sociais, consumo e violência simbólica** onde Rebeca Rebollo de Campos analisa um campo de disputa recente na sociedade brasileira a partir do conceito de violência simbólica de Pierre Bourdieu. De maneira mais específica, a autora problematiza o aumento do consumo entre as camadas mais pobres no Brasil na primeira década do século XXI e aponta como as camadas que já tinham acesso a tais bens procuram novas formas de se diferenciar, buscando recriar a distinção posta anteriormente.

Seguindo também a esteira dos conceitos do sociólogo francês, Alexandre Aparecido dos Santos analisa em **O mercado simbólico da informação: violência simbólica e a eleição de 2010** as relações entre as esferas

da mídia e da política no Brasil enfatizando a violência simbólica e atentando para o mercado das trocas linguísticas em nosso país. Partindo da análise da produção discursiva do ano de 2010 de dois importantes periódicos – as revistas *Veja* e *Carta Capital* – o autor formula interessantes questionamentos sobre a importância, tendo em vista a eficácia das trocas simbólicas, da relação entre o mercado simbólico da informação e o espaço de disputa pelo poder político no país.

Em **Linchaquara – o assassinato dos Brito**, Luís Michel Françaço percorre o trajeto histórico dos acontecimentos relacionados ao assassinato de dois membros da família Brito na cidade de Araraquara, ocorrido em 1897. Esse período era de constante mudança no estado de São Paulo, uma vez que com a expansão do café pelo Oeste Paulista a região de Araraquara passava por uma grande mudança econômica que levou a várias problemáticas na região, incluindo intolerância contra minorias. O emblemático caso dos Brito acabou virando referência em vários momentos distintos durante o século XX.

Em **Interfaces entre religião e política no Brasil: refletindo sobre políticas públicas para o fortalecimento dos direitos humanos** Vitor Hugo Rinaldini Guidotti baseia-se na pluralidade de religiões que compõem a sociedade brasileira e em suas manifestações nos mais variados espaços para refletir acerca das relações entre políticas públicas, direitos humanos e religião em nosso país. O autor aponta para a necessidade de políticas de ações afirmativas voltadas para a promoção do direito à livre garantia de crença religiosa, tendo em conta que o cenário brasileiro apresenta-se sob a forte influência do cristianismo. Ao final, propõe que a educação e o espaço escolar sejam canais para efetivação de tais políticas.

**Considerações sobre a violência pela ótica de Johan Galtung: alguns aspectos do terrorismo e o advento da intolerância**, de Rodrigo Augusto Duarte Amaral problematiza o terrorismo como forma de ação de combate nos conflitos contemporâneos entre comunidades políticas fracas e potências militares tradicionais, debatendo a desproporcionalidade e os limites das ações militares. Baseado na compreensão do sociólogo Johan Galtung e nas reflexões de Michael Walzer o autor aponta para a construção de discursos de intolerância na sociedade, evidenciando a existência da violência cultural.

Seguindo o debate acerca da intolerância e dos grupos chamados terroristas, **A barbárie em nome de Deus: obscurantismo e intolerância religiosa no Oriente Médio como a antítese do Islã** de Danilo Porfírio de Castro Vieira traz elementos importantes para pensarmos sobre o Direito Islâmico no contex-



to contemporâneo de ascensão do movimento “jihadista” no norte do Iraque e no leste da Síria. Fruto da união de facções armadas que controlam a região o chamado ISIS (Islamic State of Iraq and Syria) instalou um regime de repressão radical e cruel contra opositores políticos e minorias religiosas. O autor problematiza a legitimidade político-religiosa do califado autoproclamado e analisa se as ações promovidas contra minorias religiosas e étnicas condizem realmente com o Direito Islâmico.

Ricardo Cortez Lopes traz em **Violência e/da Representação em “O Estrangeiro”, de Albert Camus: uma perspectiva da Sociologia da Moral** interessante análise da obra literária em questão, buscando apontar – a partir de fatos violentos do livro – um núcleo da representação coletiva de violência sancionável juridicamente. Conclui o autor, embasado por uma perspectiva da Sociologia da Moral, que a obra descreve o processo de interiorização da violência, desde a passividade até a punição pela sua prática.

**“Sem derramamento de sangue”: religião e violência na prisão** foi escrito por Eliakim Lucena de Andrade a partir de uma análise essencialmente etnográfica entre os internos de uma casa de custódia onde atua o Projeto Renascer. O autor reflete neste artigo as relações entre religião e violência, atentando para uma moralidade cristã pentecostal presente entre os internos. A partir dos relatos apresentados o autor demonstra como a religião, nesta casa de custódia, exerce sobre os presos uma ação de controle das emoções e regula os conflitos cotidianos dos presos.

**Violência moral e reconhecimento** de Marcelo H. Martins traz importante reflexão sobre o fenômeno da violência moral. Partindo de uma excelente exposição da contribuição teórica de Axel Honneth em relação ao conceito de reconhecimento, o autor demonstra como Honneth (2003) buscou reatualizar a teoria crítica a partir deste conceito outrora proposto pelo jovem Hegel. A importância deste desenvolvimento subsequente é apontada pelo autor tendo em vista sua capacidade de reorientar a filosofia social na abordagem dos conflitos sociais. Conclui o autor que o jovem Hegel baseou-se na ideia de que os conflitos sociais emergiriam e se justificariam a partir da pretensão do sujeito em ser reconhecido como uma pessoa de igual valor no interior de uma coletividade. A denegação do reconhecimento tem como consequência a violência moral presente na sociedade.

No artigo **A violência contra a população de negros/as pobres no Brasil e algumas reflexões sobre o problema** Pedro Barbosa contribui com o debate sobre o racismo, intolerância e a violência contra a população negra

brasileira, dando principal destaque à juventude negra. Concentrando-se em como este fenômeno atinge este segmento social, o autor reconstrói seus antecedentes, vinculando-o à economia escravista como fator principal para a institucionalização da violência em relação à população negra pobre brasileira. Aponta também o papel do Movimento Negro no combate às heranças estruturais e ideológicas da escravidão em nosso país e finaliza trazendo dados sobre o segmento que mais é atingido pela violência em suas diversas manifestações – a juventude negra.

Em **Alteridade e empatia: novos paradigmas para as humanidades no século XXI?** Fabio Gerônimo Mota Diniz nos traz um ensaio onde é discutido o papel do estudioso das Ciências Humanas face aos dilemas da contemporaneidade, especialmente aqueles que desautorizam o papel humanístico da universidade e abrem espaço para discursos violentos, associados ao pensamento mercantilista conservador. O autor nos apresenta dois paradigmas que considera como intrínsecos ao trabalho do humanista – alteridade e empatia – e confronta tais paradigmas com o crescimento do discurso violento, especialmente aquele associado ao mercado.

Temos ainda duas importantes contribuições na forma de resenha que encerram esta edição. Na resenha da obra de Paul Army **The Security Archipelago: Human-Security States, Sexuality Politics, and the end of Neoliberalism** Bruno Ferraz Bartel faz uma ampla análise das várias manifestações de violência por todo o mundo, sendo que em vários países a sensação de insegurança tem se fortalecido de maneira bastante intensa. Assim, a partir dessa perspectiva os estados procuram a resolução das situações de maneiras distintas, procurando combater essa expansão das mais variadas maneiras, embora em muitos casos não se levem em conta as contradições existentes dentro dos próprios países (como as questões econômicas).

Por fim, Emerson Antonio Lazaro Prata resenha **El Dios Personal: La Individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo de Ulrich Beck**, discutindo as estreitas relações entre os processo de modernização reflexiva e de individualização religiosa. O autor nos traz os pontos argumentativos e interpretativos principais desta obra, que discute o processo de cosmopolitização e suas implicações para as relações sociais em nível mundial. O autor aponta ainda a inovadora contribuição de Beck – à luz do processo de cosmopolitização – para os estudos sobre as relações entre religião e sociedade, mesmo que este autor não tenha a religião como objeto central de toda sua produção sociológica.

A todos que se empenharam para a conclusão de mais essa etapa do trabalho da *Cadernos de Campo* – professores avaliadores e colaboradores, discentes do programa, profissionais técnico-administrativos e autores, nosso muito obrigada.  
Boa leitura!

Rosemeire Salata  
Editora-chefe  
*rosemeire.salata@gmail.com*



# CLASSES SOCIAIS, CONSUMO E VIOLÊNCIA SIMBÓLICA

Rebeca Rebollo de CAMPOS\*

**RESUMO:** Este artigo trabalha o conceito de violência simbólica de Pierre Bourdieu no contexto de mudanças sociais e econômicas brasileiras. A violência simbólica tem na escola a principal instituição de reprodução social, mas ela pode ser percebida em outras instâncias, como a família, religião; e neste artigo, será trabalhada principalmente em seu contexto econômico, através do consumo. Com o aumento real do salário mínimo acima da inflação durante o governo Lula, aumento do número de empregos formais e ampliação do crédito, uma parcela maior da população passou a ter acesso a bens e serviços que antes lhes eram restritos. O consumo de aparelhos eletrônicos, carros, casas, roupas de grife e viagens causou incomodo nas classes mais altas, afetando a maneira como os conflitos e disputas por espaços físicos bem como disputas no campo simbólico ocorrem. O desprezo e a luta das classes mais abastadas para se distinguir dos novos consumidores assume formas e estratégias cada vez mais declaradas. A internet e as redes sociais são ferramentas importantes neste artigo, pois é através delas que serão avaliados casos de violência simbólica entre classes distintas, serão selecionados casos de violência e intolerância através do consumo e acesso de bens e serviços.

**PALAVRAS-CHAVE:** Consumo. Classes. Conflitos. Violência simbólica. Internet.

## Introdução

A violência possui várias feições e é comum pensar em agressão ou violência física quando o assunto vem à tona. Mas a violência física é apenas uma das

---

\* Mestranda em Ciências Sociais – UNESP – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras – Pós-Graduação em Ciências Sociais. Araraquara – SP - Brasil. 14800-901 - rebollocampos@gmail.com

diversas faces que a violência pode ter. Para Nilo Odália (1983, p.13): “O viver em sociedade foi sempre um viver violento. Por mais que recuemos no tempo, a violência está sempre presente, ela sempre aparece em suas várias faces.” Para o autor, a violência física é a mais explícita e a mais comum, porém, nem sempre: “O ato violento não traz em si uma etiqueta de identificação.” (ODÁLIA, 1983, p.23). Às vezes a violência faz parte do cotidiano dos indivíduos, torna-se naturalizada, sutil.

Este artigo busca tratar da violência simbólica presente nas relações de consumo envolvendo classes sociais distintas. Essa violência simbólica, entendida em seu espectro de “naturalidade” e passividade ganha mais força e menos sutileza diante das mudanças econômicas e sociais que o Brasil vem passando, desde o governo Lula. Com o aumento do salário mínimo, aumento do emprego formalizado e principalmente, aumento da concessão de crédito pessoal; consumir casa própria, viagens, roupas de marca, ir à restaurante deixou de ser exclusividade das classes mais abastadas. Ainda que o consumo destes bens e serviços não esteja universalizado, o filão que pode usufruir deles é bem maior, o que gerou um grande incomodo pelas classes altas.

Outra consequência das mudanças econômicas e do consequente alargamento do filão consumidor foi o aumento de microcomputadores nas residências brasileiras, bem como o acesso à internet. Não apenas os microcomputadores, mas também houve aumento na venda de celulares e através desses equipamentos o acesso à internet, é possível compartilhar vídeos, imagens, notícias em tempo real. Algumas dessas imagens e notícias serão utilizadas neste artigo a fim de perceber como a violência simbólica passou a ser mais difundida através da internet e redes sociais, bem como essa violência, entendida como dissimulada, natural, se torna mais agressiva e explícita.

No início do artigo, será tratado de que modo essas mudanças econômicas e sociais ocorreram e porque elas proporcionaram um aumento no consumo pelas classes mais populares. Através dessas mudanças de hábitos de consumo, será possível perceber de maneira mais evidente conflitos entre diferentes classes consumindo mesmos espaços e serviços. Para tal, será trabalhado o conceito de violência simbólica de Pierre Bourdieu. Através das manifestações da violência simbólica e, muitas vezes, violências que extrapolam o campo simbólico, as classes mais abastadas em conflito com as classes mais populares desenvolvem mecanismos de exclusão na tentativa de dar continuidade nas barreiras sociais, que se tornaram menos rígidas.

## **Governo Lula: mudanças sociais e econômicas**

Os mandatos do presidente Fernando Henrique Cardoso (FHC) tiveram como metas centrais a estabilização monetária e as reformas constitucionais, além das privatizações, reforma do sistema financeiro e acordo das dívidas dos estados. O Plano Real buscava a estabilização monetária para vencer a forte inflação que assolava o Brasil desde 1980, e o sucesso do plano concedeu estabilidade para FHC no poder, garantindo-lhe um segundo mandato graças a uma emenda criada em seu próprio governo, tornando possível que um presidente eleito democraticamente seja também reeleito da mesma forma. Os mandatos de FHC foram marcados pelo Plano Real, emendas, privatizações de setores estatais e crise financeira internacional. Apesar de FHC ter combatido a inflação, criado os orçamentos participativos, programas e mecanismos de redistribuição de renda como o PETI (Programa de Erradicação do Trabalho Infantil) e o Bolsa-Escola, o segundo mandato iniciou-se com uma forte crise cambial, além de uma crise energética em 2001 (o “apagão”) que levou o presidente a baixos índices de popularidade. Outro fator que desgastou a imagem do então presidente e seu partido, PSDB, foram fissuras dentro do próprio partido, bem como alianças com outros partidos que se romperam (ABRUCIO; COUTO, 2003). O Plano Real além de estabilizar a moeda nacional também combateu a inflação, associado a políticas liberais, ou seja, privatizações, dominância do capital estrangeiro, desregulação do mercado de trabalho. No primeiro governo de Lula, o presidente manteve a mesma política econômica do segundo governo de Fernando Henrique Cardoso, segundo Figueiras e Gonçalves (2007). Porém, segundo os autores, a fundamental diferença entre FHC e Lula foi o panorama internacional, que estava desfavorável durante o governo tucano, e favorável no governo Lula, graças ao fortalecimento do mercado externo:

Ao relaxar a restrição externa, o excepcional desempenho das exportações, com seus efeitos multiplicadores para o mercado interno, permitiu taxas de crescimento do PIB um pouco maiores que as do período anterior, mas ainda muito reduzidas. No governo Lula, a taxa média de crescimento do PIB (3,3%) é maior que as taxas de crescimento dos dois governos Cardoso, que foram de 2,4% e 2,1%, respectivamente. (FIGUEIRAS; GOLÇALVES, 2007, p.109).

Com o PIB em crescimento, Lula pode colocar em dia sua agenda de política econômica: reduzir a dívida do setor público, que leva a taxas de inflação cada vez menores, porém, taxas de juros ainda elevados. Deste modo, conseguiu reduzir o risco-país, atraindo investimentos externos. O risco-país é um indicador que leva em consideração o tamanho da dívida que o país possui e a taxa de juros que o país será capaz de pagar aos seus credores. Lula, através do aumento do PIB, conseguiu diminuir de forma gradual a dívida do setor público, o que leva a redução do risco-país. Quanto mais um país de mostra capaz de sanar suas dívidas, maior será a confiança do capital estrangeiro para investimentos.

Através do aumento das exportações e dos investimentos estrangeiros no país, foi possível também impulsionar o mercado interno através da ampliação do crédito consignado para os trabalhadores. Com o aumento do crédito, elevou-se o consumo e também melhorou a produção interna do país, com os brasileiros ganhando melhor, passaram a consumir mais. Para Pochmann (2011), apesar de Lula não ter se distanciado da política liberal de FHC (sistema de metas de inflação, regime de câmbio flutuante, e manutenção de superávits primários), seria indevido afirmar que ele apenas reproduziu a política econômica do governo anterior. O diferencial de Lula para o autor seria a reorganização econômica baseada em um projeto nacional de desenvolvimento:

A recuperação do papel do Estado a partir do governo Lula se mostrou essencial para que o Brasil pudesse retornar à luta pela superação do subdesenvolvimento cujos resultados positivos começaram rapidamente a aparecer com o crescimento econômico duas vezes maiores que na década de 1990 (com a consequente volta ao posto de 8º PIB mundial), combinado com a redistribuição de renda, sobretudo na base da pirâmide social e elevação da participação do rendimento do trabalho na renda nacional (44% em 2010). Para isso, foi necessário recompor as empresas e bancos estatais, ampliar o universo de funcionários públicos por substituição dos terceirizados na execução das políticas de Estado e inovar as ações públicas, como nos casos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) para infraestrutura, do Programa Nacional de Habitação Popular (Minha Casa Minha Vida), da exploração do petróleo no pré-sal, do alargamento da saúde, da educação, da eletrificação, entre tantos outros exemplos. O Brasil emergiu com vontade própria e a capacidade de se reorganizar em torno de um novo projeto de desenvolvimento nacional foi liderada por importante convergência política conduzida pelo governo Lula. (POCHMANN, 2011, p.17).



Além da recuperação do papel do Estado, fundamental para a elaboração de um plano nacional de desenvolvimento, o governo Lula também investiu em políticas sociais. Houve aumento no salário mínimo (aumento real acima da inflação), ampliação do número de famílias atendidas pelo Bolsa Família e diminuição da pobreza. Como consequência Pochmann aponta que o primeiro padrão de mudança social se caracteriza na expansão da renda *per capita* acompanhado de ligeira queda da desigualdade social, já que redução da pobreza não significa necessariamente diminuição da desigualdade. Pode haver crescimento da renda *per capita*, porém esta renda ser desigual quando analisada individualmente (POCHMANN, 2011).

Para Singer (2012, p.181), os governos de Lula também não foram mera continuidade de uma política neoliberal do antigo presidente “[...] pois uma das características do neoliberalismo é favorecer o aumento da desigualdade.”, tão pouco foram apenas golpes de sorte, favorecido pela melhora da economia internacional. Para o autor, a conjuntura internacional é parte importante para a explicação da economia brasileira fortalecida, mas o mais importante, foi o fortalecimento do mercado interno. O mercado interno foi aquecido por consequência principalmente da transferência de renda às famílias mais pobres. Segundo o autor, os investimentos começaram antes mesmo do crescimento do PIB, ou seja, as políticas foram implementadas de forma que, conforme crescia o PIB, cresciam também os recursos transferidos, uma vez que a política de redistribuição já estava funcionando.

Grosso modo, Lula deu continuidade às políticas neoliberais iniciadas pelo presidente Fernando Henrique Cardoso, que são políticas baseadas em metas de inflação, câmbio flutuante, e manutenção de superávits primários, ou seja, uma política controlada pelo mercado. Porém, Lula não se limitou apenas a uma política de “continuidade”, reorganizando o aparelho estatal, aproveitando a onda de crescimento econômico internacional para investir no mercado interno através de políticas sociais de aumento do salário, transferência de renda para os mais pobres, concessão de crédito entre outras. Deste modo, com aumento da renda e do emprego, com baixa nas taxas de juros consequência também da economia internacional, houve acesso ao consumo em geral, com ênfase nas famílias mais pobres, ou o que Pochmann chama de “a base da pirâmide social”, e este consumo retorna como fortalecimento do setor industrial (POCHMANN, 2011).

Seja através das políticas sociais de transferência de renda, seja pelo aumento do emprego, sobretudo o emprego formal, uma parcela maior da população pode consumir mais e melhor. Desde a melhora na alimentação e saúde, até

consumo de bens duráveis como casa (principalmente pelo mercado imobiliário aquecido pelo Programa Minha Casa Minha Vida), carro, eletrodomésticos, eletroeletrônicos; até mesmo viagens nacionais e internacionais, frequência em bares e restaurantes, roupas de grifes, etc. O aumento do consumo fortalece a economia interna, leva ao fortalecimento do setor industrial, mas também incomoda classes sociais acostumadas com a exclusividade e o *status* de serem consumidores exclusivos de certos lugares, produtos e serviços. Através do consumo será possível, então, perceber a violência simbólica (e não simbólica) de grupos sociais distintos em disputas nos mesmos espaços sociais. Os casos de violência simbólica tratados neste artigo foram retirados da internet, ferramenta muito utilizada para informação e difusão de dados, mas que pode também servir para discurso de ódio, naturalização de estigmas e difusão da ideologia das classes dominantes.

### **Internet: espaços de conflito e violência simbólica**

A internet foi criada e desenvolvida para ser uma ferramenta de guerra (estratégia militar), através da cooperação científica e hoje é considerada espinha dorsal da comunicação global mediada por computadores (CMC). Em 1999 estima-se que já existiam 63 milhões de computadores ligados à internet pelo mundo, e assim, já esperava-se a massificação do acesso no século XXI (CASTELLS, 1999).

Seguindo as previsões do autor, a internet se difundiu mais rápido que qualquer outro meio de comunicação, como o rádio ou TV, e atualmente existem milhões de pessoas conectadas em rede no mundo inteiro. No Brasil segundo a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (Pnad) realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), nos períodos entre 2009 e 2011 o número de residências com microcomputador com acesso à internet aumentou em 40% (ANDRADE, 2012), o que equivale à aproximadamente 83 milhões de pessoas conectadas. O número de celulares também aumentou e, no mesmo período, o consumo desses aparelhos cresceu quase 27%, deste modo, mais de 75% da população brasileira tem aparelho celular. Portanto, ficou mais fácil postar e acompanhar conteúdos via internet, principalmente através das redes sociais, imagens e notícias que são muito visualizadas em pouco tempo.

Através do acesso à internet, os indivíduos passam a compartilhar conteúdos e se socializam via computador formando redes de contato e interesses. “Uma rede social é definida como um conjunto de dois elementos:

*atores* (pessoas, instituições ou grupos; os nós da rede) e suas *conexões* (interações ou laços sociais).” (RECUERO, 2009, p.24, grifo nosso). Os atores são todos os usuários de internet e é através deles, do que acessam e de como utilizam os serviços da internet, que as redes sociais são moldadas. Segundo a autora, como os agentes não podem ser apreendidos facilmente por ser uma relação virtual, eles estão representados por suas “construções identitárias do ciberespaço”, que pode ser um perfil em uma determinada rede social, um *blog*, ou por artigos e conteúdo que criam, postam e compartilham (RECUERO, 2009, p.25).

O ciberespaço é um espaço de interação, onde são expostas expressões e construídas impressões sobre esses agentes. Através do que é exposto pelo usuário, é possível criar um perfil sobre ele, pois tudo que é postado, compartilhado fica gravado no ciberespaço, este apenas pode ser apagado se o usuário o fizer, ou se por ventura o site ou rede social onde o mesmo costuma se expressar sair do ar. Deste modo, tudo o que esse agente realiza serve como um rastro, capaz de fornecer informações sobre ele: opiniões, ideias comportamento, gostos.

Para Recuero (2009), as relações sociais via internet podem ser de cooperação, competição ou de conflito. No primeiro caso, há a construção de laços sociais, a competição é uma forma de “luta social” (RECUERO, 2009, p.81), que não tem como característica a hostilidade, mas pode gerar comparação. Já o conflito gera necessariamente hostilidade, desgasta as relações e podem até mesmo romper laços sociais, em geral, está associado à agressão e a violência. Nas relações de conflito se enquadram as injúrias, calúnias, golpes, discurso de ódio, ofensas, e violência simbólica em geral.

Os sites de redes sociais são aqueles que permitem a construção de uma identidade através do perfil do usuário, a interação através de comentário, de compartilhamentos e a exposição pública de cada agente. Através deste perfil, um agente pode interagir com outros através de seus respectivos perfis, que são denominados os ‘amigos virtuais’. Assim, através das facilidades e grande exposição, os agentes em geral possuem muitos ‘amigos virtuais’, ou outros agentes que compartilham com ele ideias e gostos semelhantes. Deste modo, as redes sociais são ambientes férteis para a disseminação de ideias, valores, opiniões, pois algo que é publicado em redes sociais é rapidamente visto e compartilhado por milhares de pessoas. Também tomam grandes dimensões pois essas redes sociais são mundiais, ou seja, possuem agentes utilizando seus espaços por todo o mundo, e interagindo entre si. Dependendo da ‘autoridade’ que o agente possui, pode de maneira ainda mais eficaz, disseminar e legitimar certos conteúdos, através dos seus amigos virtuais, ou seguidores:

A autoridade também é um valor *per se*, na medida em que está relacionado à reputação, mas de uma forma diferente daquela do compartilhamento de conhecimento, da contribuição. Os blogueiros que buscam autoridade preocupam-se em construir uma reputação relacionada a um assunto específico, mas do que apenas ser reconhecidos como alguém que está interessado em alguma coisa. Aqueles que buscam autoridade são blogueiros bastante comprometidos com o seu *blog* [...] Assim, a medida de autoridade é uma medida que só pode ser percebida através dos processos de difusão de informações nas redes sociais e da percepção dos atores dos valores contidos nessas informações. (RECUERO, 2009, p.113).

O blogueiro ou o agente de uma rede social terá facilidade de legitimar determinadas ideias através do que publica na internet quanto maior for sua autoridade legitimada, ou, sua autoridade reconhecida pelos demais agentes e usuários da internet.

Com o número de usuários elevado e a facilidade de transmitir dados, imagens, conteúdos, a internet se torna um espaço de proliferação de violência simbólica. Através das redes sociais, ou seja, dos agentes em conexão, os conteúdos são muito visualizados e de forma muito rápida. As redes sociais, bem como a internet, estão longe de ter por finalidade apenas essas situações, mas através do anonimato, ela se torna um ambiente propício. Na internet é possível fazer comentários sobre imagens, vídeos, notícias, ou seja, de qualquer conteúdo de forma anônima, bem como também postar e compartilhar de forma anônima. Além disso, também é possível criar perfis *fakes* (falsos) em redes sociais, e a partir deles, publicar qualquer tipo de conteúdo. Mesmo em salas virtuais de bate-papo, o agente não precisa se identificar, criando um *nickname*, ou um 'nome fantasia' para interagir com os demais agentes.

Deste modo, a internet, que serve para comunicar, pesquisar, diversão, compras, também serve como ferramenta para reprodução e legitimação do discurso da elite. Os conteúdos variam desde dicas de etiqueta, comportamento, até mesmo mensagens e conteúdos preconceituosos contra a classe mais pobre, como será visto posteriormente. Os conflitos e a violência simbólica ganham visibilidade e dimensão ampla, já que o conteúdo pode ser compartilhado e visto pelo mundo todo em pouco tempo, além da possibilidade do anonimato. Deste modo o agente pode publicar qualquer tipo de violência simbólica, discursos de ódio e dificilmente será punido. Da mesma forma, mesmo se identificando, o agente pode posteriormente apagar a postagem que realizou, se esquivando das consequências daquilo que publicou.

## Violência simbólica: teoria e prática

Pierre Bourdieu desenvolve o conceito de violência simbólica, que grosso modo, seria uma violência não percebida como tal, pois é naturalizada, e está presente na instituição escolar, o que reforçaria ainda mais este caráter de neutralidade.

A violência simbólica é a imposição de valores e códigos simbólicos de uma determinada classe sobre outra classe. Deste modo, a escola é uma instituição importante onde a cultura das classes dominantes será transmitida através do que é estudado, como é estudado, para as classes subalternas. A escola é uma instituição organizada, com regras e hierarquias que são transmitidas aos alunos como naturais, ou seja, essas regras não são questionadas, são impostas como necessárias para o funcionamento da mesma. Os professores e diretores, as autoridades máximas na escola, em geral são indivíduos que pertencem aos grupos sociais dominantes, pois tiveram acesso a instituições de ensino superior e dominam os códigos da cultura dominante. Através de uma educação teoricamente universal, igual para todos e também teoricamente acessível a todos (escolas públicas), através de matérias e da própria socialização no ambiente escolar, valores e práticas valorizadas pelas classes dominantes são transmitidos sob o espectro da neutralidade, e deste modo se assegura a reprodução das desigualdades. O que se ensina, o que se aprender, maneiras corretas de se comportar, o que é culto, o que é vulgar, não são escolhidos de forma aleatória ou ingênua, mas estão atrelados aos interesses das classes dominantes para a manutenção e perpetuação das desigualdades:

Em plano mais profundo, basta levar em conta a função da legitimação das diferenças sociais cumprida pelas diferenças culturais e, em particular, as diferenças que o sistema de ensino reproduz e sanciona, afim de perceber a contribuição que as instancias de conservação cultural trazem à conservação social, em sua qualidade de depositarias e guardiãs da legitimidade cultural. (BOURDIEU, 2007b, p.131).

Como esta violência é naturalizada, aqueles que são oprimidos não se percebem nesta situação, e deste modo acabam, de maneira inconsciente, cooperando no processo de dominação, pois não se percebem como tais. Através do ensino, que seleciona e legitima certa cultura, se formará o *habitus*, que é a incorporação das estruturas objetivas. Mas a formação do *habitus* não se dá

exclusivamente na escola, mas em toda a trajetória dos indivíduos, a escola é uma importante instituição que molda o *habitus*, mas a família também tem grande influência sobre o comportamento, costumes, cultura. Deste modo, muitas vezes há conflitos entre a socialização familiar e a educação escolar, pois no ambiente escolar há a imposição da cultura dominante, e a socialização familiar ou religiosa e etc. nem sempre está de acordo com a cultura dominante. O *habitus* está sempre em fase de formação, não é uma estrutura imutável, apesar de sua tendência ser a conservação. Ele pode ser alterado de acordo com a trajetória de vida do indivíduo, se seguirá ou não carreira escolar, onde irá trabalhar, que tarefas irão exercer, ou seja, de acordo com os contatos sociais que terá ao longo da vida.

Para Bourdieu, o *habitus* se manifesta através do *ethos* e da *hexis*. O primeiro conceito corresponde aos valores que são interiorizados pelo indivíduo durante sua socialização na escola, família, religião, são os valores os quais o indivíduo irá pautar sua conduta. Já o segundo conceito está ligado à ação da fala (linguagem) e a postura corporal do indivíduo, a maneira como ele se comporta. A *hexis* e o *ethos* funcionam como documentos de identidade do indivíduo, pois são formados em contextos sociais próprios e específicos, e deste modo, revelam a que classe social os sujeitos pertencem. Para o autor, classes sociais significam os agentes que se comportam de maneira semelhante, tem valores e linguagens semelhantes, e deste modo, tomam decisões semelhantes:

Com base no conhecimento do espaço das posições, podemos recortar *classes* no sentido lógico do termo, quer dizer, conjuntos de agentes que ocupam posições semelhantes e que, colocados em condições semelhantes e sujeitos a condicionamentos semelhantes, têm, com toda a probabilidade, atitudes e interesses semelhantes, logo, práticas e tomadas de posição semelhantes. (BOURDIEU, 1989, p.136, grifo nosso).

De acordo com a bagagem que o indivíduo incorporou, ou seja, se acordo com o seu *habitus*, o indivíduo ocupará determinado espaço social. Este espaço é denominado por Bourdieu de **campo**. A posição e a situação de cada agente no **campo** dependerá não apenas do que ele carrega de bagagem simbólica, mas também do capital que ele detém. O **capital** não está ligado unicamente a posse de dinheiro, bens econômicos, dependendo de que tipo de **campo** a que se refere, será valorizado um tipo de **capital**. Em um meio onde há investidores, transações comerciais, o capital econômico prevalecerá sobre as demais formas

de capital, da mesma forma em uma galeria de arte ou em uma ópera, o capital cultural se sobressairá sobre os demais.

Já que a posição que o agente ocupa no campo está ligado ao seu capital, para superar esta posição no campo, será necessário um acúmulo de capital. Mas a mudança desses espaços sociais não se dá de maneira tranquila, está cercada de conflitos e disputas: as classes dominantes impõem sua visão de mundo como legítima, onde segundo o autor, a ciência também está envolvida (a palavra do especialista). Os que detém o capital simbólico, em geral, ocupam as posições de dominação também no espaço social e desenvolvem mecanismos de distanciamento das classes mais baixas, de modo que, se algum agente, ou grupo de agentes aspiram mudar de campo, esta não se dará de maneira natural, mas exigirá esforços para o rompimento de uma barreira social rígida:

O que existe, é um espaço de relações o qual é tão real como um espaço geográfico, no qual as mudanças de lugar se pagam em trabalho, em esforços e sobretudo em tempo (ir de baixo para cima é guindar-se, trepar e trazer as marcas ou estigmas desse esforço). [...] Falar de um espaço social, é dizer que não se pode juntar uma pessoa qualquer com outra pessoa qualquer, descuidando as diferenças fundamentais, sobretudo econômicas e culturais. (BOURDIEU, 1989, p.137).

Segundo Bourdieu (1989, p.143) “A construção de uma teoria do espaço social implica uma série de rupturas com a teoria marxista.” pois apenas o lugar ocupado pelo indivíduo nas relações de produção não define sua classe social. Já o *habitus* levaria em conta não apenas as relações na cadeia de produção, mas o capital econômico, simbólico, cultural, entre outros aspectos. É, deste modo, através da cultura das classes dominantes, do domínio ideológico que se realiza a violência simbólica, práticas sociais aceitáveis ou não, cultas ou incultas que classificam os sujeitos e suas ações. A dominação ocorre através de uma violência camuflada, simbólica, naturalizada, que é eficiente na medida que os agentes envolvidos não têm consciência deste processo de dominação.

Além da escola, ambiente por excelência da violência simbólica, em outros espaços sociais também a violência simbólica pode ser percebida: bares, restaurantes, *shoppings centers*, cinema. O que estes locais, entre outros, têm em comum é a oferta de bens e serviços para uma determinada parcela da população, as classes mais abastadas. Quando um agente ou grupo de agentes passam a frequentar estes lugares que não lhes correspondem segundo a classificação

de *habitus*, as classes distintas entram em conflito. As classes dominantes que frequentam determinados restaurantes, lojas, ou consomem determinados tipos de aparelhos eletrônicos ou certas marcas de automóveis, através do domínio ideológico, legitimam estes lugares, serviços e produtos como próprios de suas classes e sinalizam espaços de distinção.

Estas separações de espaços de consumo legitimados se tornam naturalizados, de maneira que uma pessoa oriunda das classes mais baixas não se questionou porque nunca entrou em uma concessionária de automóveis, ou em uma agência de viagens, ou até mesmo em determinadas lojas do *shopping*, porque parece óbvio quais são os espaços que pode ou não ir, mesmo que realmente não haja ninguém à porta impedido as pessoas de entrarem nesses locais. Há algo mais forte que um segurança: a ideia naturalizada e introjetada de que certos lugares são apropriados para certas pessoas, e outros não. “O espaço social e as diferenças que nele desenham “[...] espontaneamente” tendem a funcionar simbolicamente como *espaço de estilos de vida* ou como conjunto de *Stände*, isto é, de grupos caracterizados por estilos de vida diferentes.” (BOURDIEU, 1989, p.140, grifo nosso).

Quando agentes das classes mais baixas, os dominados, procuram lugares e produtos legitimamente voltados para as classes altas sofrem a violência simbólica. Isso não significa que necessariamente alguém irá agredi-los fisicamente ou colocá-los para fora desses ambientes (embora isso possa acontecer), mas o olhar já pode significar um tipo de sanção, cochichos diante de gafes cometidas por aqueles que não dominam os códigos do estabelecimento. Em alguns casos, a violência simbólica pode se revestir de disputas políticas, e até mesmo violência física e verbal.

Esta violência simbólica e não simbólica passou a ser mais frequente no Brasil após as políticas de transferência de renda, e passaram também a ser mais explícitas, graças também ao acesso à internet por um número cada vez maior de pessoas, bem como acesso a aparelhos eletrônicos como câmeras digitais, celulares e tablets que permitem filmar e fotografar situações de maneira discreta e compartilhar seu conteúdo em tempo real. O que houve no Brasil, desde o primeiro mandato de Lula em 2003, foi ampliação de políticas sociais já existentes, novas políticas de transferência de renda além de investimentos na economia, aumento real do salário mínimo, que aqueceu o setor industrial e permitiu ampliação do consumo para todas as camadas sociais, com destaque para o consumo das classes populares. Em números:



O salário mínimo, aumentado em 6% acima da inflação naquele ano (2010), totalizava 50% de acréscimo, além dos reajustes inflacionários, entre 2003 e 2010. Cerca de 12 milhões de famílias de baixíssima renda recebiam um auxílio entre 22 e duzentos reais por mês do Programa Bolsa Família (PBF). O crédito havia se expandido de 25% para 45% do PIB, permitindo um aumento do padrão de consumo dos estratos menos favorecidos, em particular mediante o crédito consignado. (SINGER, 2012, p.12).

Com o aumento da renda, as famílias das classes mais populares passaram a consumir espaços, serviços, produtos que antes eram legítimos das classes dominantes, como viagens internacionais, casa própria, carro zero, passaram a frequentar restaurantes, comprar mais em *shoppings centers*, roupas de grifes. A invasão de espaços sociais não foi bem recebida pelas classes altas, muitas manifestações de repúdio e até preconceituosas foram à tona através da internet.

Com as facilidades de enviar, receber e acessar dados, também ficou mais fácil perceber como a violência simbólica e conflitos entre agentes de diferentes classes ficaram mais evidente, mais explícita. O caso da professora da Pontifícia Universidade Católica que, no ano passado, postou em sua rede social a foto de um homem que estava no mesmo aeroporto que ela, no Rio de Janeiro (PROFESSORA..., 2014). A legenda da foto era “Aeroporto ou rodoviária?”, se referindo aos trajes informais que o homem utilizava: bermuda *jeans*, uma camiseta modelo regata e tênis. Outros professores e colegas de trabalho concordaram inteiramente com a manifestação de indignação da professora: “O ‘glamour’ foi para o espaço”, “Puxa, mas para glamour falta muito! Isto está mais para estiva”, “Isto é só uma amostra do que tenho visto pelo Brasil”, “O bom senso ficou em casa”, “E sabe o pior? Quando este tipo de passageiro senta exatamente ao seu lado e fica roçando o braço peludo no seu, porque – claro – não respeita (ou não cabe) nos limites do seu assento”, “O glamour de voar definitivamente se foi!”. Em resposta, a professora que publicou a foto respondeu aos colegas: “O pior é que o Mr. Rodoviária está no meu voo. Ao menos não do meu lado. Ufa!”.

Discurso preconceituoso e discurso de ódio que parte de uma elite, não apenas econômica, mas uma elite intelectual (professores universitários e até o reitor de uma universidade federal) contra agentes que consomem espaços que são legítimos das classes mais altas. O tom irônico da legenda da foto indica que o homem provavelmente não conhece os códigos de conduta para frequentar um aeroporto internacional, deste modo sofre sansões daqueles que são consumidores legítimos daquele espaço. Faltou o “glamour”, que nada mais

é que conhecimento dos códigos simbólicos, as regras de conduta necessárias. No comentário “Isto é apenas uma amostra do que tenho visto pelo Brasil”, demonstra que viajar, frequentar aeroportos, entre outros serviços de elite estão se tornando mais acessíveis para uma camada mais pobre da população, este acesso se torna recorrente, e desagrade aqueles que antes transitavam por esses espaços com exclusividade. O locutor deixa claro que a popularização desses serviços é algo negativo, e seu pensamento é confirmado pelo próximo colega que afirma que as pessoas pobres que circulam por ambientes de elites não têm bom senso. Os espaços sociais são divididos, não por barreiras físicas (embora algumas vezes este seja o caso) mas por barreiras simbólicas, que são naturalizadas por todos os agentes, seja qual classe for. Para esta professora, pobres não poderem frequentar aeroportos era um dado naturalizado, ela se sentiu desconfortável diante de alguém sem bom senso, ou seja, sem ter em si o conhecimento desses limites sociais:

As categorias de percepção do mundo social são, no essencial, produto da incorporação das estruturas objectivas do espaço social. Em consequência, levam os agentes a tomarem o mundo social tal como ele é, a aceitarem-no como natural, mais do que a rebelarem-se contra ele, a oporem-lhe possíveis diferentes, e até mesmo antagonistas: o sentido da posição como sentido daquilo de que se pode ou se não pode “permitir-se a si mesmo” (isso não é para nós) ou, o que é a mesma coisa, um sentido das distancias, a marcar e a sustentar, a respeitar e a fazer respeitar [...] (BOURDIEU, 1989, p.140).

Por fim há a repulsa por esse “tipo de gente” que não sabe se comportar, ou que mesmo pelos seus atributos físicos fica impossibilitado de se comportar adequadamente. Nesta fala pode-se perceber também como os códigos de conduta estão tão incorporados, em seu sentido mais estrito, que controla também como deve ser o corpo, como deve ser a conduta de um indivíduo alinhado aos códigos simbólicos do meio que vive: “[...] não respeita (ou não cabe) nos limites do seu assento”.

A colunista do site da Globo, Silvia Pilz<sup>1</sup>, recentemente escreveu um artigo (BLOGUEIRA..., 2015) para o site, externalizando todo seu incomodo com relação aos pobres, principalmente consumindo os mesmos espaços e serviços que ela, membro da elite, consome. O título do artigo é “O plano cobre” e a

---

<sup>1</sup> Site de Silvia Pilz. Disponível em: <<http://www.silviapilz.com.br/>>.

autora tece duras críticas aos membros das classes mais baixas que utilizam o serviço de plano de saúde. “Atualmente, com as facilidades que os planos de saúde oferecem, fazer exames tornou-se um programa sofisticado.” Após reproduzir estigmas sociais relacionados aos pobres, ele prossegue “Normalmente, se arruma para ir a consultas médicas e aos laboratórios. É comum ver crianças e bebês com laçarotes enormes na cabeça e tênis da GAP [...]” (BLOGUEIRA..., 2015). A blogueira fala com deboche da maneira como os pobres se vestem e se portam nos hospitais e laboratórios, de como eles “gastam” suas roupas de marca (tênis da GAP, grife norte americana) para irem ao hospital. Em outra passagem, Pilz diz “Porque a grande preocupação do pobre é procriar.” (BLOGUEIRA..., 2015). Ao ler o artigo na íntegra fica difícil eleger a pior passagem, mas a violência simbólica torna explícita, e a autora coloca no mesmo patamar os pobres e os animais, o sentido da vida dos agentes das classes mais baixas é procriar, ter filhos de forma desenfreada. Além de dar força a este estigma, ela trata o tema da natalidade das classes mais baixas de forma simplista, superficial, em momento algum critica projetos sociais (ou a falta deles) para promover educação ou saúde pública voltada para informação:

Assim, todas as estratégias simbólicas por meio das quais os agente procuram impor a sua visão das divisões do mundo social e da sua posição nesse mundo podem situar entre dois extremos: o insulto, *ideos logos* pela qual um simples particular tenta impor o seu ponto de vista correndo o risco da reciprocidade; a *nomeação oficial*, acto de imposição simbólica que tem ao seu favor toda a força do colectivo, do consenso, do senso comum, porque ela é operada por um mandatário do Estado, detentor do *monopólio da violência simbólica legítima*. (BOURDIEU, 1989, p.145, grifo nosso).

Através do compartilhamento deste artigo em redes sociais, o caso tomou grande dimensão, o espaço para “comentários” no site virou um campo de batalhas: por um lado uma elite que defendia Silvia Pilz, afinal “ela não pode ser condenada por falar a verdade” e por outro lado, pessoas indignadas com tal violência.

Assim como Silvia Pilz está incomodada com acesso dos pobres á serviços de saúde particulares e roupas de marca, a elite começa a se sentir desconfortável e ameaçada em um local legitimamente feito para seu bem estar e consumo: o shopping. Os “rolezinhos” são exemplos dessa insegurança, jovens de classes média/baixa combinam passeios coletivos em shoppings, ou seja, no:

[...] mais capitalista templo de consumo onde os desejos, os projetos, as paixões e as relações sociais materializam-se em objetos \_ e seus signos \_ a serem consumidos. [...] é um nicho reservado para pessoas privilegiadas social e financeiramente. Desta forma torna-se um *locus* urbano de distinção. (PADILHA, 2006, p.127).

Esses jovens oriundos das classes mais baixas combinam encontros em massa em shoppings, causando pânico nos consumidores acostumados com um lugar calmo e seguro para realizar suas compras, bem como insegurança e prejuízo para as lojas, que por medo da multidão muitas vezes fecham suas portas mais cedo. Com muita frequência, esses encontros terminam com a chegada da polícia e a expulsão desses jovens dos shoppings e a indignação de uma elite acostumada com a naturalização da segregação de espaços sociais.

O shopping como centro de consumo e distinção, resiste para não ser popularizado, e para isso, se reinventa com estratégias de segregação, como o Shopping de Franca, cidade do interior do estado de São Paulo. Para evitar que mais “rolezinhos” aconteçam, o shopping entrou na justiça pelo direito de barrar a entrada de jovens menores de idade sem os responsáveis. Segundo a juíza que concedeu a liminar, esses jovens “[...] não sabem se comportar em sociedade, desconhecem as mínimas regras de convivência, não estão à altura de frequentar o único shopping center da cidade, e praticamente a única fonte de lazer do francano.” (YAMADA, 2015).

A violência simbólica ganha mais força e mais expressão no cenário político, a disputa no campo simbólico muitas vezes se transforma em violência física através do conflito com a polícia, representante por excelência do monopólio da violência pelo Estado. A juíza (a palavra do especialista), como elite intelectual, reproduz a violência simbólica como porta voz do Estado, trazendo o conflito para a arena das disputas políticas. Com base no comportamento dos jovens, que demonstraram desconhecer as normas de conduta para frequentar o shopping, normas ditadas e naturalizadas pelas elites, ela reforça a barreira social que segrega quem pode frequentar de quem não pode; já que a barreira econômica foi rompida. Quando essas barreiras simbólicas se tornam insuficientes, entra em jogo o poder e a influência política para tornar mais rígidas as fronteiras que se rompem. Quando a proibição moral não funciona, a polícia é acionada, para reestabelecer a “ordem e a tranquilidade”.

A atitude do shopping de barrar estes jovens indesejados é uma atitude cultural, que busca manter o *status quo*, ou seja, manter e dar continuidade a uma política de segregação social e espacial:

A resposta dada pelos empresários dos shoppings não é racional, é cultural. Eles se expressaram com a única convenção social que possuem em mente: a da exclusão histórica de pobres e pretos [...] Para além da questão do preconceito fenotípico – pois fica muito evidente que a maioria dos jovens que aderem ao movimento do rolezinho é negra – e para além de uma discriminação de classe – pois também é evidente que esses indivíduos não possuem a marca de distinção social das elites frequentadoras dos shoppings, como o estilo das roupas, o modo de socializar entre si e de se comportar socialmente –, devemos levar em conta o traço da distinção que se dá pela segregação espacial. (MOREIRA et al., 2014).

Ainda segundo Moreira (2014), os empresários brasileiros não estão preparados para lidar com este novo consumidor, que vem das classes mais baixas. Além do despreparo por parte dos empresários e até mesmo dos próprios funcionários do shopping, algumas marcas e grifes que trabalham com produtos voltados para a elite estão preocupados com a popularização e o acesso de seus produtos pelos agentes das classes baixas que “[...] ascenderam economicamente nos últimos dez anos por meio de políticas de distribuição de renda e geração de empregos, sobretudo na base da pirâmide social.” (MOREIRA, 2014). Algumas marcas de luxo (que não foram divulgadas) procuraram o instituto de pesquisa Data Popular para pedir conselhos sobre como desvencilhar a imagem de seus produtos dos consumidores pobres de periferia. Segundo Renato Meirelles, diretor do instituto, muitas dessas marcas de luxo têm vergonha de seus clientes pobres, “São marcas que historicamente foram posicionadas para a elite e o consumidor que compra exclusividade pode não estar muito feliz com essa democratização do consumo.” (MARCAS..., 2014). O diretor afirma ainda que as procuras por ajuda se intensificaram após a onda de “rolezinhos” que vem ocorrendo no Brasil. Os responsáveis pelas grifes estão incomodados com suas marcas em letras de música funk, e procuram solução para não terem suas imagens associadas aos consumidores pobres. Através da maior concessão de crédito, indivíduos das classes populares conseguem adquirir roupas de grandes marcas legitimamente reconhecidas e valorizadas pelas elites. O rolezinho também possui seus códigos de conduta para os participantes, e usar roupas caras é um dos requisitos para ser um autêntico “rolezeiro”. Deste modo, jovens da periferia chegam a gastar até três mil reais a cada dois meses em roupas e acessórios de marca para usar nos rolezinhos: “Gosto de usar roupas da Lacoste, Tommy Hilfinger, Oakley, Hollister, Abercombie; todas que estão na moda”, diz

o estudante Deivid Santana, 18, morador do Capão Redondo, bairro periférico na zona sul de São Paulo.” (NEUMAM, 2014).

O consumo de marcas famosas ou legitimadas pela elite não são formas de imitar os indivíduos das classes altas, mas são formas de apropriações, pois estes jovens consomem estes artigos para eventos que são reconhecidos como típicos das classes baixas, como o rolezinho. Na contramão do consumo dos rolezeiros, consumidores das classes altas passaram a evitar as marcas e grifes que se tornaram populares, principalmente se estiverem atreladas à prática do rolezinho. As roupas com custo mais elevado e legitimadas pela elite, além de oferecerem, em tese, mais qualidade e durabilidade em relação aos itens populares, também oferecem exclusividade e status.

Se, entre todos os universos de possibilidades, o mais predisposto a exprimir as diferenças sociais parece ser o universo dos bens de luxo e, entre eles, dos bens culturais, é porque a relação de distinção encontra-se aí inscrita objetivamente e se reativa- com, ou sem, nosso conhecimento e independentemente de nossa vontade- em cada ato de consumo- em cada ato de consumo, através dos instrumentos econômicos e culturais de apropriação exigidos por ela. (BOURDIEU, 2007a, p.212).

A partir do momento em que estes produtos de luxo, ou seja, objetos de distinção se popularizam, não significa que necessariamente perdem em qualidade dos materiais que são feitos mas perdem seu componente principal: a exclusividade. Conforme esses novos consumidores avançam e atravessam barreiras sociais, econômicas e simbólicas, as classes altas buscam estratégias para se distinguir deste filão que se aproxima. Deste modo, objetos, serviços, lugares, marcas que antes eram legítimas das elites, ao se popularizam, são rejeitadas por aquelas que anteriormente a legitimaram.

Para não terem prejuízos materiais e simbólicos, muitas marcas buscam alternativas para se distanciarem dos consumidores pobres, já que a barreira econômica mostrou-se insuficiente, entre outros, graças à ampliação do crédito pessoal. Uma das marcas citadas pelo rolezeiros Deivid Santana de São Paulo vem, abertamente, tomando posições para evitar que sua marca seja relacionada com estes consumidores. A grife norte americana ‘Abercrombie’ anunciou em 2013 que a marca não iria mais fabricar peças de roupas em tamanhos grandes, correspondentes ao G e GG. Segundo o diretor responsável pela marca, a intenção é desassociar a marca às pessoas que estão acima do peso, deste modo, não

fabricar mais as peças seria uma atitude certa, pois sem a oferta dos produtos, não tem como eles serem consumidos por pessoas obesas, e a marca resolveria o problema. O diretor disse ainda que só quer pessoas “magras e bonitas vestindo a grife” (WALKER, 2013).

A violência simbólica é explícita, o diretor da grife tem para si o conceito de beleza que quer atrelado ao seu produto e principalmente, ao *status* de seu produto. Para ele, a beleza se resume ao formato do corpo – magro – e todos aqueles que não se enquadram neste padrão de beleza naturalizado é desprovido de beleza e, logo, não tem acesso às roupas da Abercrombie. Deste modo, para uma parcela dos consumidores – com sobrepeso – além do esforço financeiro para adquirir peças da grife, será necessário o esforço corporal, de se ajustar aos padrões da classe dominante.

## Considerações finais

O aumento real do salário mínimo, aquecimento do mercado interno pelo consumo (principalmente das classes populares), aumento do número de empregos, sobretudo formais e ampliação do crédito pessoal trouxeram mudanças econômicas e sociais, além de muito incômodo à elite, acostumada com a exclusividade que as barreiras econômicas e simbólicas lhes garantiam.

A ampliação do consumo, principalmente pelas classes mais populares, levou ao enfraquecimento das barreiras econômicas e também das barreiras simbólicas, antes inquestionadas, naturalizadas por toda sociedade. A possibilidade de poder comprar mais, comprar parcelado, ampliou o horizonte de consumo dos mais pobres, que começaram a desejar comprar e estar em lugares que antes não podiam. Não podiam porque era financeiramente inacessível, não podiam porque havia uma barreira simbólica, tão forte quanto um muro físico, que impedia “certas pessoas de frequentar certos lugares”. A partir do momento que a barreira econômica é superada, porque não se pode superar também a barreira simbólica? Deste modo, a classe baixa passa a frequentar restaurantes, ir ao cinema, financiar a casa própria e o carro zero, frequentar *shoppings* e comprar roupas de grife, artigos considerados de luxo. A expressão dessa conquista de novos espaços são os ‘rolezinhos’, são passeios em massa combinados por jovens da periferia e classes baixas em shoppings. O intuito desses rolezinhos são ocupar o espaço dos shoppings para fazer compras, comer com os amigos nas praças de alimentação, e paquerar. Como esses jovens das classes mais baixas não dominam os códigos sociais de comportamento “necessários” para frequentar locais privi-

legiados, causam incomodo no público legitimamente privilegiado desse espaço de consumo. O resultado é um movimento de rejeição e disputas políticas para que as pessoas indesejadas não possam frequentar espaços de distinção. A polícia muitas vezes é chamada para retirar esses jovens dos shoppings através da força física ou são impedidos de entrar por meio da lei, ambos funcionam como um reforço das barreiras simbólicas, desgastadas pela ascensão econômica da base da pirâmide social.

Através das notícias e artigos compartilhados pela internet, foi possível perceber que, quanto mais as classes baixas avançam os espaços de consumo destinados às elites, mais estas tentam reforçar sua ideologia de dominação, de distinção dos espaços sociais. Desse modo, se utilizam das facilidades de compartilhar artigos, imagens, conteúdos para reforçar a sua ideologia, como no caso de Silvia Pilz, que possuía reconhecimento e ‘autoridade’ para tratar das classes pobres, autoridade que pode ser percebida pelo volume de compartilhamentos de seu conteúdo, bem como a movimentação nos espaços destinados aos comentários.

A internet tornou-se espaço para a legitimação de discursos de ódio, preconceito, de estigmas. Por outro lado, a internet também se mostra espaço de lutas simbólicas, de questionamento, de comunicação e de formação de laços sociais daqueles que lutam contra preconceitos. Nem todo conteúdo preconceituoso e violento postado em redes sociais é compartilhado como expressão de concordância, aceitação, pelo contrário, estimula por outro lado a luta pela desnaturalização desses ideias e estigmas.

Exemplo disso são os casos da professora da PUC e da blogueira Silvia Pilz. A professora da PUC, para fugir das sanções, utilizou-se do recurso de apagar as postagens, mas já era tarde. Através de um *perfil fake* (falso) criado para divulgar conteúdos engraçados, a imagem postada pela professora, bem como os comentários de seus colegas de trabalho, foi divulgada e compartilhada por mais de 6 mil usuários na mesma data de publicação. Com inúmeros comentários repudiando a atitude da professora, esta postou uma nota pedindo desculpas pelo eventual desconforto que causou ao homem que ela expôs, atitude que se mostrou insuficiente e, posteriormente, a professora foi afastada de suas obrigações na universidade.

O artigo de Silvia Pilz também foi muito compartilhado através das redes sociais, também com repercussão negativa, porém a autora permaneceu firme com suas convicções, e em entrevista à BBC (SENRA, 2015) disse que não pediria desculpas e que “a verdade dói”. Seu espaço no editorial do site Globo foi



cancelado, e todos seus artigos apagados, porém, a autora continua perpetuando discursos de ódio e violência simbólica em seu blog pessoal, se protegendo pelo discurso da “liberdade de expressão” e “preconceito ou não essa é a minha opinião”. Nos comentários que seguem, há uma elite que concorda fielmente com tudo que a autora diz, enaltece sua coragem de dizer verdades em um mundo com “valores invertidos”.

Silvia Pilz, bem como outros discursos de ódio, preconceito, intolerância servem para reafirmar mudanças econômicas e sociais. O afastamento da professora da PUC bem como o fim do espaço de Pilz no site da Globo mostram como as mudanças não ficam apenas no plano econômico, mas também mudanças no plano simbólico e cultural. O processo de dominação no campo da produção simbólica não é estático nem passivo, sendo passível de mudanças, que não ficam restritas apenas no plano econômico, mas também nas relações sociais e de poder simbólico.

## **SOCIAL CLASSES, CONSUMPTION AND SYMBOLIC VIOLENCE**

**ABSTRACT:** *This article deals with the concept of symbolic violence of Pierre Bourdieu in the context of social and economic changes Brazilian. Symbolic violence at school has the main institution of social reproduction, but it can be perceived in other instances, such as family, religion; and in this article, will be worked mainly in its economic context, through consumption. With the real minimum wage increase above inflation during the Lula government, increasing the number of formal jobs and extension of credit, a larger portion of the population now has access to goods and services before they were restricted. The consumer electronics, cars, housing, designer clothes and trips caused discomfort in the upper classes, affecting how conflicts and disputes by physical spaces as well as disputes in the symbolic field occur. The contempt and the struggle of the upper classes to distinguish the new consumer assumes forms and increasingly declared strategies. The internet and social networks are important tools in this article because it is through them that will be evaluated cases of symbolic violence between classes will be selected cases of violence and intolerance through consumption and access goods and services.*

**KEYWORDS:** *Consumptio. Social class. Conflict. Violence symbolic. Internet.*

## REFERÊNCIAS

ABRUCIO, F. L.; COUTO, C. G. **O segundo governo FHC: coalizões, agendas e instituições.** Revista Tempo Social, São Paulo, v.15, n.2, p.269-301, 2003.

ANDRADE, H. **Cresce quase 40% o número de domicílios com computador e internet, diz IBGE.** UOL Notícias, São Paulo, 21 set. 2012. Cotidiano. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2012/09/21/cresce-quase-40-o-numero-de-domicilios-com-computador-e-internet-diz-ibge.htm>>. Acesso em: 20 mar. 2015.

BOURDIEU, P. **Economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2007a.

\_\_\_\_\_. **A distinção: crítica social do julgamento.** São Paulo: EDUSP; Porto Alegre: Zouk, 2007b.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico.** Lisboa: DIFEL, 1989.

**BLOGUEIRA do Globo esculacha pobres em artigo espantoso.** Pragmatismo Política, 14 jan. 2015. Disponível em: <<http://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/01/blogueira-globo-esculacha-pobres-em-artigo-espantoso.html>>. Acesso em: 20 mar. 2015.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede.** São Paulo: Paz e Terra, 1999.

FIGUEIRA, L.; GONÇALVES, R. **A economia política do governo Lula.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

**MARCAS famosas se envergonham de seus clientes pobres, diz pesquisa.** Pragmatismo Político, 03 fev. 2014. Disponível em: <<http://www.pragmatismopolitico.com.br/2014/02/marcas-famosas-se-envergonham-de-seus-clientes-pobres-diz-pesquisa.html>>. Acesso em: 21 mar. 2015.

MOREIRA, J. P. et al. **O rolezinho como revelador do racismo e de estigmas eufemizados no cotidiano.** Le monde, 03 abr. 2014. Brasil diplomatique. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1628>>. Acesso em: 21 mar. 2015.

NEUMAM, C. **Rolezeiros gastam R\$ 1.000 reais em Mizuno: classe A rejeita itens popularizados.** UOL Economia, São Paulo, 03 fev. 2014. Disponível em: <<http://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2014/02/03/rolezeiros-gastam-r-1000-em-mizuno-classe-a-rejeita-itens-popularizados.htm#fotoNav=2>>. Acesso em: 21 mar. 2015.

ODÁLIA, N. **O que é violência?** São Paulo: Brasiliense, 1983.

PADILHA, V. (Org.). **Dialética do lazer.** São Paulo: Cortez, 2006.

POCHMANN, M. **Políticas sociais e padrão de mudanças no Brasil durante o governo Lula.** Revista SER Social, Brasília, v.13, n.28, p.12-40, jan./jun. 2011.

**PROFESSORA da PUC debocha de ‘passageiros pobres’ em aeroporto.** Pragmatismo Político, 7 fev. 2014. Disponível em: <<http://www.pragmatismopolitico.com.br/2014/02/professora-da-puc-debocha-de-passageiros-pobres-em-aeroporto.html>>. Acesso em: 16 mar. 2015.

RECUERO, R. **Redes sociais na internet.** Porto Alegre: Sulina, 2009.

SENRA, R. **Sala social: a verdade dói, diz colunista que ironizou pobres e plano de saúde.** BBC Brasil, 14 jan. 2015. Disponível em: <[http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2015/01/150108\\_salasocial\\_silviapilz\\_rs](http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2015/01/150108_salasocial_silviapilz_rs)>

SINGER, A. **Os sentidos do lulismo: reforma gradual e pacto conservador.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WALKER, T. **Not available in XL: Abercrombie & Fitch CEO Mike Jeffries accused of only waiting ‘thin and beautiful people’.** The Independent, 8 maio 2013. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/not-available-in-xl-bercrombie--fitch-ceo-mike-jeffries-accused-of-only-wanting-thin-and-beautiful-people-8608022.html>>. Acesso em: 18 mar. 2015.

YAMADA, G. **Contra ‘rolezinhos’, justiça barra menores em shopping de Franca (SP).** Folha de São Paulo, São Paulo, 03 fev. 2015. Cotidiano. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/02/1584501-contra-rolezinhos-justica-barra-menores-em-shopping-de-franca-sp.shtml>>. Acesso em: 18 mar. 2015.



# O MERCADO SIMBÓLICO DA INFORMAÇÃO: VIOLÊNCIA SIMBÓLICA E A ELEIÇÃO DE 2010

Alexandre Aparecido dos SANTOS\*

**RESUMO:** Neste trabalho buscar-se-á contribuir para o alargamento do entendimento a cerca das relações contemporâneas entre as esferas da mídia e a da política em nosso país, a partir da etnográfica da produção discursiva dos periódicos *Veja* e *Carta Capital* sobre a eleição presidencial de 2010. Apresentando para isso uma breve reflexão sobre algumas das singularidades valorativas do mercado das trocas linguísticas através da análise dos usos sociais do discurso. Uma vez que o discurso, enquanto bem simbólico, pode estabelecer distinções sociais que denunciam um contexto de violência simbólica, podemos projetar as possibilidades do que pode ser estabelecido simbolicamente e assim construído socialmente, a partir da circulação de discursos informativos em momentos que dizem respeito à participação popular junto a questões do âmbito político nacional como, por exemplo, plebiscitos e eleições. Situação que nos permite, levando em conta a especificidade da realidade social brasileira, formular alguns questionamentos sobre a importância, tendo em vista a eficácia das trocas simbólicas, da relação entre o mercado simbólico da informação e o espaço de disputa pelo poder político no país.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultura e Política. Mídia. Discurso. Poder.

## A informação e os mercados simbólicos

Ao refletirmos sobre alguns pontos da teoria do campo econômico proposta por Bourdieu nos deparamos com a ideia de uma economia simbólica,

---

\* UNESP – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras – Pós-Graduação em Ciências Sociais. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Antropologia Contemporânea (GEPAC) vinculado à linha de pesquisa: Cultura, poder e processos identitários, trabalhando nas temáticas: Cultura e Política, Mídia, Discurso, Poder. Araraquara – SP – Brasil. 14800-901 - alexandre.sociais@hotmail.com.

ideia que tem como objetivo apresentar uma noção ampliada da economia. Nesta ampliação a noção de mercado econômico é substituída pela de campo econômico, em uma tentativa de tentar compreender e expressar um universo amplo “feito de vários mundos econômicos, dotados de racionalidades específicas, que supõem e exigem, ao mesmo tempo, disposições ‘razoáveis’ (mais do que racionais), ajustadas a regularidades, inscritas em cada um deles, as ‘razões práticas’ que os caracterizam” (BOURDIEU, 1996, p.158).

Dentro desta proposta de ampliação do olhar sobre a economia encontramos a ideia de uma economia das trocas simbólicas como um pressuposto à noção de campo econômico. Esta noção, assim como toda forma de economia, estrutura-se através de mercados onde circulam variados bens responsáveis por movimentar diversos capitais. Tal estrutura de mercado, presente em todo o campo econômico, possibilitou a Bourdieu afirmar que:

Assim como podemos utilizar a economia das trocas simbólicas como analisador da economia da troca econômica, também podemos, inversamente, pedir a economia da troca econômica que sirva de analisador da economia das trocas simbólicas. Portanto, o preço, característica própria da economia das trocas econômicas, por oposição a economia das trocas simbólicas, funciona como uma expressão simbólica do consenso sobre a taxa de troca envolvida em toda troca econômica. Esse consenso a respeito da taxa de troca está presente também em uma economia das trocas simbólicas. (BOURDIEU, 1996, p.162).

Essa ideia de consenso, responsável por estabelecer a taxa de troca presente na economia simbólica, não garante um valor único a um bem específico. Pelo contrário, nas economias simbólicas os mesmos bens podem receber taxas de trocas diferentes, ou seja, os bens recebem valores distintos quando circulados em mercados diferentes. Assim como ocorre nas trocas econômicas, os mercados simbólicos possuem disposições específicas que lhes garantem singularidades valorativas que são responsáveis pela distinção entre os próprios mercados.

Isso posto, construiremos uma breve reflexão sobre algumas das singularidades valorativas do mercado das trocas linguísticas – mercado este que possui estruturas e disposições próprias que nos permitem visualizar a multiplicidade valorativa dos capitais e bens dentro de uma economia simbólica – através da análise dos usos sociais do discurso. Nosso objetivo é estabelecer uma análise sobre as relações entre as economias simbólicas e os demais espaços sociais dentro

de contextos contemporâneos. Para tanto, acreditamos ser importante primeiro buscar compreender a ideia de economia simbólica, para em seguida pensarmos sobre as potencialidades de seus mercados.

Bourdieu retoma os escritos de Marcel Mauss e Lévi-Strauss sobre a teoria da reciprocidade – teoria que propõe uma noção de economia em que a dádiva estabelece a obrigatoriedade de sua retribuição, sem que essa obrigação necessite ser estabelecida – para adicionar a ela uma nova variável: o tempo que necessariamente existe entre um presente dado e a retribuição do mesmo. A partir desta variável Bourdieu estabelece o que seriam algumas das propriedades características da economia das trocas simbólicas como, por exemplo, o tabu da explicitação, que impede uma troca simbólica de realizar-se de forma explícita. Para o autor:

Quando esquecemos que quem dá e quem recebe estão preparados e inclinados, por todo um trabalho de socialização, a entrar sem intenção nem cálculo de lucro na troca generosa, cuja lógica se impõe a eles objetivamente podemos concluir que a dádiva gratuita não existe, ou que é impossível, já que só podemos imaginar os dois agentes como calculistas, tendo como projeto subjetivo fazer o que fazem objetivamente, de acordo com o modelo lévi-straussiano, isto é, uma troca que obedece a lógica da reciprocidade. (BOURDIEU, 1996, p.161).

Por isso podemos dizer que em nossa leitura, a ideia de economia simbólica tal qual trabalhada por Bourdieu tem por característica relações sociais que criam objetivamente as disposições necessárias para que os agentes que dela fazem parte possam desenvolver uma possível agência particular, muitas vezes expressa por um ato de desinteresse<sup>1</sup> – que simbolicamente representa um interesse próprio do campo do mercado simbólico ao qual pertence – responsável por garantir a circulação dos bens e dos capitais próprios a essa economia, ou seja, responsáveis por garantir a lógica de seu funcionamento e perpetuação. Também podemos dizer que essas propriedades características demarcariam distinções e distanciamentos entre a lógica das trocas econômicas e a lógica das trocas simbólicas. Por isso, ao falarmos em economias simbólicas, devemos partir do pressuposto de que:

---

<sup>1</sup> Uma vez que “[...] cada campo, ao se reproduzir, produz uma forma de interesse que, do ponto de vista de um outro campo, pode parecer desinteresse.” (BOURDIEU, 1996, p. 149).

A maior parte das ações humanas tem por base algo diferente da intenção, isto é, disposições adquiridas que fazem com que a ação possa e deva ser interpretada como orientada em direção a tal ou a qual fim, sem que se possa, entretanto, dizer que ela tenha por princípio a busca consciente desse objetivo (é aí que o ‘tudo ocorre como se’ é muito importante). (BOURDIEU, 1996, p.164).

Como já apontado, a economia simbólica se constitui através de relações de trocas que especificamente apresentam como premissa a condição de que os agentes que as realizam compartilhem do mesmo universo simbólico, uma vez que sua lógica de funcionamento e de reprodução “[...] supõe atos de conhecimento e reconhecimento, atos cognitivos por parte daqueles que são seus destinatários. Para que uma troca simbólica funcione, é preciso que ambas as partes tenham categorias de percepção e de avaliação idênticas” (BOURDIEU, 1996, p 168). Por isso é correto dizer que o mercado das trocas simbólicas opera através de um capital particular, que resulta diretamente das relações de conhecimento e reconhecimento construídas em um contexto simbólico específico.

Na teoria de Bourdieu este capital é chamado de capital simbólico e pode ser representado objetivamente por “[...] uma propriedade qualquer – força física, riqueza, valor de guerreiro – que, percebida pelos agentes sociais dotados das categorias de percepção e de avaliação que lhes permitem percebê-la, conhecê-la e reconhecê-la, torna-se simbolicamente eficiente”. (BOURDIEU, 1996, p.170). Então, para que exista uma economia simbólica, e logo o capital por ela gerado “[...] é preciso que exista um mercado para as ações simbólicas conformes, que haja recompensas, lucros simbólicos, com frequência, conversíveis em lucros materiais” (BOURDIEU, 1996, p.169).

Sendo assim, podemos dizer que a economia simbólica pensada por Bourdieu se desenvolve através de mercados estabelecidos e mantidos por uma lógica que pressupõe a “[...] existência de agentes sociais constituídos em seus modos de pensar, de tal modo que conheçam e reconheçam o que lhes é proposto, e criam nisso, isto é, em certos casos, rendam-lhe obediência e submissão” (BOURDIEU, 1996, p.173). Por conta desta lógica necessária de funcionamento as economias simbólicas também podem ser entendidas como economias das crenças, na medida em que a existência de seus mercados está diretamente ligada a um conjunto de relações de crença que produzem e reproduzem as condições de legitimação dos bens e dos capitais que nela circulam.



Partindo dessa breve análise sobre a economia e os capitais simbólicos, podemos agora dedicar um olhar mais denso sobre o mercado simbólico das trocas linguísticas apresentado por Bourdieu, uma vez que nosso objetivo aqui é construir uma reflexão sobre os usos dos discursos, entendendo os mesmos como um bem simbólico desse mercado específico. Para isso, é necessário ressaltar que assim como os demais mercados da economia simbólica o mercado das trocas linguísticas é estruturado, e se estrutura a partir de “[...] um trabalho de socialização necessário para produzir agentes dotados de esquemas de percepção e avaliação que lhe farão perceber as injunções inscritas em uma situação, ou em um discurso, e obedecê-las” (BOURDIEU, 1996, p.171).

Aqui, a princípio, identificaremos os capitais e os bens simbólicos que circulam no mercado das trocas linguísticas, dentre eles as palavras, as estruturas linguísticas e os próprios discursos. Temos por pressuposto que, ao funcionar como um bem simbólico, toda “[...] a linguagem é uma práxis: ela é feita para ser falada, isto é, utilizada nas estratégias que recebem todas as funções práticas possíveis e não simplesmente as funções de comunicação” (BOURDIEU, 1983, p.158).

Segundo Bourdieu, “[...] compreender não é reconhecer um sentido invariante, mas apreender a singularidade de uma forma que só existe em um contexto particular” (BOURDIEU, 1983, p.159). Por isso, para a construção de nossa reflexão é necessário dizer que a ideia de mercado aqui está sendo entendida como um contexto social de disputas constantes por prestígio e poder. Essas disputas simbólicas perpassam e estruturam todas as disposições valorativas, ou melhor, todas as disposições de legitimação e de uso dos capitais e dos bens que circulam dentro desses sistemas de troca entendidos por mercado simbólico. Também é válido enfatizar que a lógica das trocas simbólicas, assim como a lógica das trocas econômicas, é estruturada – na mesma medida em que é estruturadora – pelas tensões e disposições do contexto social em que se desenvolve.

Podemos, portanto, pensar o discurso como um bem simbólico, tendo em vista seus diversos usos possíveis dentro de um contexto simbólico específico. Vale lembrar que “[...] não falamos a qualquer um, qualquer um não ‘toma’ a palavra: o discurso supõe um emissor legítimo dirigindo-se para um destinatário legítimo, reconhecido e conhecedor” (BOURDIEU, 1983, p.161). Tal configuração nos permite problematizar as relações de comunicação como relações de exercício de certo tipo de poder – é por isso de violência – tendo em vista que segundo Bourdieu:

A verdade da relação de comunicação nunca está inteiramente no discurso, nem mesmo nas relações de comunicação: uma verdadeira ciência do discurso deve buscá-la no discurso, mas também fora dele, nas condições sociais de produção e reprodução dos produtores e receptores e da relação entre eles. (BOURDIEU, 1983, p.162).

É por isso que em uma análise – como é o caso da nossa – que tenha por base a noção de espaço social e de trocas simbólicas, as relações de comunicação não são entendidas como simples veiculação de informação, mas sim como práticas discursivas localizadas em um contexto de disputa e de violência em que “[...] o que fala nunca é a palavra, o discurso, mas toda a pessoa social” (BOURDIEU, 1983, p.167) dos agentes envolvidos na relação.

Bourdieu chama a atenção para a importância das disposições sociais e das disputas por poder na estruturação dos mercados simbólicos dentro de um dado espaço social. Tal importância pode ser percebida quando ele fala sobre o caso do mercado das trocas linguísticas, uma vez que dentro deste mercado “[...] o discurso deve sempre suas características mais importantes às relações de produção linguísticas nas quais é produzido. O signo não tem existência (salvo abstrata, nos dicionários) fora de um modo de produção linguístico concreto” (BOURDIEU, 1983, p.159).

Dessa maneira o autor nos permite pensar que o espaço social, a exemplo do campo econômico e de seus mercados, reproduz as tensões e as disputas sociais desenvolvidas no contexto em que se localiza. Por isso, no caso das relações discursivas localizadas em um mercado linguístico, “[...] o que pode ser dito e a maneira de dizê-lo numa circunstância determinada dependem da estrutura da relação objetiva entre as posições que o emissor e o receptor ocupam na estrutura de distribuição do capital linguístico e das outras espécies de capitais”. (BOURDIEU, 1983, p.173).

Aqui podemos apontar para a importância na noção de economia simbólica – tendo em vista a produção e a legitimação de seus bens e capitais – das relações sociais que necessariamente não fazem parte de seus mercados. São relações sociais que estruturam as disposições dos mercados simbólicos – mas que são também por estes estruturadas – como, por exemplo, demonstra Bourdieu no caso do mercado linguístico, quando afirma que “[...] toda a estrutura social está presente na interação (e, por aí, no discurso): as condições materiais de existência determinam o discurso por intermédio das relações de produção linguísticas que eles tornam possíveis e que estruturam.” (BOURDIEU, 1983, p.170).

A configuração teórica acima nos leva a propor que as relações discursivas, ou melhor, que as práticas discursivas, na qualidade de bens simbólicos, podem e devem ser pensadas enquanto pontos fundamentais em análises sobre as possíveis disputas de poder e de violência simbólica desenvolvidas no interior dos mais variados espaços sociais, uma vez que:

A razão de ser de um discurso nunca reside completamente na competência propriamente linguística do locutor, ela reside no lugar socialmente definido a partir do qual ele é proferido, isto é, nas propriedades pertinentes de uma posição no campo das relações de classe ou num campo particular, como o campo intelectual ou o campo científico. (BOURDIEU, 1983, p.173).

E na medida em que os sistemas de trocas simbólicas e de trocas econômicas se estruturam a partir de relações de disputas constantes pelo direito ao exercício do monopólio de seus mercados, podemos pensar a economia das trocas linguísticas a partir dessa constante disputa pelo exercício do monopólio sobre a valorização e a legitimação dos bens e dos capitais que a ela pertencem e que por ela circulam.

No mercado linguístico, essa disputa simbólica pelo monopólio da legitimação se potencializa quando “[...] os detentores da competência dominada recusam reconhecer a língua dominante – portanto o monopólio de legitimidade linguística que se atribuem seus detentores – e reivindicam para sua própria língua os lucros materiais e simbólicos reservados a língua dominante.” (BOURDIEU, 1983, p.169).

Indo ao encontro dessa proposta teórica, podemos pensar a disputa em um mercado simbólico pela lógica da economia econômica, afirmando com Bourdieu que “[...] a competência dominante só funciona como capital linguístico que assegura um lucro de distinção na sua relação às outras competências na medida em que os grupos que a detêm são capazes de impô-la como sendo a única legítima nos mercados linguísticos legítimos.” (BOURDIEU, 1983, p.168). Chamamos assim a atenção para o fato de que em um mercado linguístico dentro de uma economia simbólica apenas encontramos um discurso transformado em um bem, ou melhor, somente encontramos uma prática discursiva legitimada e por isso reconhecida enquanto um bem simbólico:

Em consequência da relação que une o sistema das diferenças linguísticas ao sistema das diferenças econômicas e sociais, os produtos de certas competên-

cias trazem um lucro de distinção somente na medida em que não se trate de um universo relativista de diferenças capazes de se relativizarem mutuamente, mas de um universo hierarquizado de desvios em relação a uma forma de discurso reconhecida como legítima. (BOURDIEU, 1983, p.168).

Frente a isso, podemos afirmar que em um mercado das trocas linguísticas não basta apenas possuir um discurso. É preciso deter um discurso legítimo, ou seja, é necessário deter um bem simbólico conhecido e reconhecido dentro desse mercado. Tal fato nos permite propor que através de conceitos como violência, mercados, capitais e bens simbólicos encontramos possibilidades para se pensar sobre, por exemplo, o caso específico da produção de informações e seus desdobramentos, ou melhor, o caso dos discursos informativos veiculados pelo universo midiático que, enquanto práticas discursivas, podem ser entendidas como bens simbólicos em uma economia das trocas linguísticas.

E uma vez que “[...] as palavras exercem um poder tipicamente mágico: fazem ver, fazem crer, fazem agir” (BOURDIEU, 2000, p.61) podemos, partindo dessa potencialidade simbólica atribuída aos discursos, refletir sobre um possível mercado simbólico da informação, pensando também, por exemplo, sobre as disputas pelo monopólio da legitimação dos bens e dos capitais dentro desse mercado, tendo em vista suas homologias com os demais espaços sociais.

E na medida em que os mercados simbólicos são estabelecidos a partir da legitimação da crença em seus capitais e seus bens, esta potencialidade nos permite apontar para a importância dos discursos enquanto bens simbólicos capazes de estabelecer crenças na estruturação e na reprodução de diversos contextos simbólicos e, por consequência, do próprio espaço social como um todo.

Assim, ao problematizarmos a informação como um discurso informativo que possui valor simbólico apenas quando legitimado pelas disposições estabelecidas pelo mercado e pelo contexto social em que esse bem circula, temos que esta informação pode ser pensada como via de exercício de um tipo específico de violência simbólica, considerando que essa informação pertence a um mercado localizado no universo da mídia, que é parte de um mercado simbólico da informação que, por sua vez, está inserido em uma economia das trocas linguísticas situada em um campo econômico particular, dentro de um espaço social específico.

Essa cadeia de relações nos permite formular uma ideia geral sobre o universo de sistemas de trocas ao qual Bourdieu buscou dar conta a partir da noção de espaço social. O sociólogo francês enlaçou essa noção a uma complexidade

de relações entre mercados simbólicos e econômicos distintos, permitindo a nós questionarmos sobre a importância do mercado simbólico da informação – enquanto um mercado simbólico responsável pela produção de crenças e, por isso, de ações – em relação às disposições que estruturam o campo econômico, juntamente com o espaço social.

Assim, podemos pensar sobre o papel do mercado simbólico, por exemplo, em um contexto simbólico como o brasileiro, tendo em vista que aqui o mercado simbólico da informação – estruturado a partir das particularidades do universo da mídia nacional – seria responsável por produzir e por fazer circular discursos informativos sobre todos os aspectos do país.

Uma vez que o discurso, enquanto bem simbólico, pode estabelecer distinções sociais que denunciam um contexto de violência simbólica, podemos projetar as possibilidades do que pode ser estabelecido simbolicamente e assim construído socialmente, a partir da circulação de discursos informativos em momentos que dizem respeito à participação popular junto a questões do âmbito político como, por exemplo, plebiscitos e eleições. Essa situação nos permite, levando em conta a especificidade da realidade social brasileira, colocar a seguinte questão: qual a importância, tendo em vista a eficácia das trocas simbólicas, da relação entre o mercado simbólico da informação e o espaço de disputa pelo poder político no país?

Nossa hipótese é que essa relação, no limite, pode tocar questões sobre legitimação e deslegitimação da figura de candidatos e de seus respectivos partidos em um contexto de disputa eleitoral, levando em consideração que nesse momento a própria imagem do candidato é transformada em um bem simbólico que, a exemplo dos discursos, pode ser legitimada e valorizada simbolicamente pelas disposições estabelecidas por um mercado simbólico como o da informação.

Vale salientar que a nossa reflexão busca apontar – através das proposições teóricas de Bourdieu, em que as relações simbólicas são entendidas como práticas sociais concretas – caminhos analíticos que, ao problematizarem as construções discursivas e seus desdobramentos, pensando para isso nos distintos usos possíveis de práticas discursivas como a informação, possam contribuir para uma compreensão das relações de conflito que perpassam e configuram o espaço social contemporâneo.

Nesse ponto de nossa reflexão destacamos a importância – para nosso estudo sobre discurso e poder na contemporaneidade – do que chamamos mercado simbólico da informação. É necessário enfatizar as relações que extrapolam o

espaço social deste mercado estabelecendo ligações entre este espaço e os demais espaços sociais contemporâneos. Um exemplo é o espaço das disputas pelo poder político. Apontamos para uma possível centralidade da questão dos usos sociais dos discursos nas relações que estruturam contemporaneamente as disposições que interligam os diferentes espaços sociais. Entendendo que essa centralidade se constrói e se matem a partir das relações entre o discurso e o poder e seus desdobramentos em nossa contemporaneidade.

E a partir desse ponto essa reflexão sobre as relações entre espaço da mídia e o espaço da disputa pelo poder político no país – que será construída tendo por base a etnografia de um conjunto de formações discursivas produzidas no ano eleitoral de 2010 – toma um pouco mais de forma, na medida em que agora podemos pensar essa relação a partir da produção de um bem dentro de um mercado simbólico, atribuindo assim a essa produção a potencialidade de estabelecer e fazer funcionar – valendo-se de uma relação de violência simbólica – todo um sistema de regras e de crenças próprio aos espaços sociais em que esse mercado simbólico se encontra.

Assim temos que em nossa proposta de trabalho é esta potencialidade conferida aos discursos que nos permite – juntamente com a teoria da homologia dos espaços sociais e a noção de violência simbólica – questionar sobre um possível exercício de poder proveniente do espaço da mídia, entendida aqui enquanto mercado simbólico responsável pela produção e circulação dos bens simbólicos da informação, em relação ao espaço social de disputa pelo poder político em momentos específicos como, por exemplo, no caso das disputas eleitorais. Potencialidade essa, conferida ao discurso informativo enquanto um bem simbólico, que se intensifica frente à necessidade que os agentes do espaço político – no caso, os partidos – apresentam em momentos de disputa de fazer-se ver e fazer-se crer junto aos seus possíveis eleitores, agentes que em um contexto mais geral de violência simbólica podem ser tomados como consumidores dos bens simbólicos do mercado da informação no país.

## **O efeito teoria e a eleição de 2010**

Neste momento pensaremos nosso objeto, a potencialidade dos discursos produzidos e veiculados pelo espaço midiático nacional em meio a uma disputa eleitoral, a partir da noção de prática discursiva. Temos por pressuposto a noção de que “[...] a linguagem é uma práxis: ela é feita para ser falada, isto é, utilizada

nas estratégias que recebem todas as funções práticas possíveis e não simplesmente as funções de comunicação” (BOURDIEU, 1983, p.158).

Desse modo, a partir da reflexão sobre o mercado simbólico da informação, destacamos nossa opção em pensar o discurso como um bem simbólico, chamando assim a atenção para as particularidades das disputas simbólicas que configuram os processos de produção e de legitimação deste bem. Assim, tentaremos demonstrar como todo o discurso, quando veiculado, coloca em evidência necessariamente a existência de um produtor – juntamente com as condições de sua produção – e um receptor que fora devidamente socializado para reconhecê-lo.

Assim o discurso, como todo o bem simbólico, encontra-se sujeitado às regras de produção do universo simbólico ao qual pertence. Tal universo simbólico, por sua vez, é constituído por disputas de poder particulares que, ao acontecerem, tendem, quase sempre, a atender as questões de disputas de poder que se encontram fora dele, ou seja, tendem a atender disputas de poder localizadas no espaço social que o engloba (BOURDIEU, 1983).

Portanto, seja o discurso um bem simbólico pensado como prática de linguagem, ele aparece sempre transpassado e orientado pelas questões políticas e econômicas, ou seja, pelas questões de poder existentes no espaço de sua produção. Esta condição permite pensar o discurso como uma matriz geradora de práticas sociais, uma vez que podemos dizer que ele, ao reproduzir as disputas de poder que estruturam o contexto de sua produção, possibilita a manutenção ou a transformação do conjunto das práticas próprias ao espaço social em que o mesmo circula (BOURDIEU, 1983).

Por isso podemos pensar, por exemplo, que a produção dos discursos veiculados pelos aparelhos midiáticos, condicionada pelas disputas simbólicas próprias ao universo midiático brasileiro, atende por homologia as questões das disputas de poder que estruturam o espaço social em que esse universo midiático se encontra. Esta ideia de homologia entre a produção discursiva midiática e a disputa pelo poder político pode ser pensada e melhor fundamentada tendo em vista os usos sociais das práticas de linguagem, sobretudo se levarmos em consideração a lógica da disputa simbólica própria ao campo político descrita por Bourdieu:

O campo político é o lugar em que se geram, na concorrência entre os agentes que nele se acham envolvidos, produtos políticos, problemas, programas, análises, comentários, conceitos. Acontecimentos entre os quais os cidadãos

comuns, reduzidos ao estatuto de “consumidores”, devem escolher, com possibilidades de mal-entendido tanto maiores quanto mais afastados estão do lugar da produção. (BOURDIEU, 2002, p.164).

Esta lógica de concorrência que tem como alvo os consumidores dos bens simbólicos políticos nos permite apontar para a importância que a produção discursiva midiática pode assumir enquanto um possível canal de orientação das escolhas dos consumidores em relação, por exemplo, a uma disputa política em um ano eleitoral. Importância essa que é potencializada pelo fato de que simbolicamente o campo político pode ser descrito como “[...] o lugar de uma concorrência pelo poder que se faz por intermédio de uma concorrência pelos profanos ou, melhor, pelo monopólio do direito de falar e de agir em nome de uma parte ou da totalidade dos profanos” (BOURDIEU, 2002, p.185).

É nesse sentido que a produção e a circulação de discursos sociais legítimos, tarefa hoje realizada em nosso país, em sua grande maioria, por dispositivos midiáticos, é aqui pensada como fundamental em contextos de disputa pelo poder político. Principalmente se entendermos esse contexto de disputa como Bourdieu o propunha, e assumirmos como pressuposto que em um contexto de disputa como este “[...] nada é mais realista do que as brigas de palavras. Usar uma palavra no lugar de outra é mudar a visão do mundo social e, com isso, contribuir para transformá-lo”. (BOURDIEU, 2000, p.62).

Portanto, tendo em vista a importância política do uso legítimo das palavras, construiremos – a partir de noções como: as funções políticas da linguagem, a economia das crenças, os desdobramentos do chamado efeito-teoria, violência simbólica e o poder simbólico – uma reflexão sobre as relações entre a produção discursiva midiática e as disputas pelo poder político no país. E, começando pela questão da função política da linguagem, destacamos de início que:

Ou falamos da linguagem como se ela só tivesse a função de comunicar, ou tratamos de procurar nas palavras o princípio do poder que se exerce, em certos casos, através delas (tenho em mente, por exemplo, as ordens ou as palavras de ordem). Na verdade as palavras exercem um poder tipicamente mágico: fazem ver, fazem crer, fazem agir [...] o poder das palavras só se exerce sobre aqueles que estão dispostos a ouvi-las e a escutá-las, em suma, em crer nelas. (BOURDIEU, 2000, p.61).



Vale evidenciar que, ao falar sobre a função política da linguagem – aqui especificamente sobre a função política dos discursos midiáticos –, remetemos necessariamente à ideia de uma economia das crenças – ou uma economia simbólica – em que encontramos o discurso transformado em bem simbólico. Esse movimento acontece porque quando pensamos a linguagem como prática discursiva, devemos ter em mente que “[...] a força das ideias que ele propõe mede-se, não como na ciência, pelo seu valor de verdade [...] mas sim pela força de mobilização que elas encerram, quer dizer, pela força do grupo que as reconhece” (BOURDIEU, 2002, p.185).

A noção de reconhecimento aponta para uma questão importante no que diz respeito ao entendimento da função política dos discursos. Falamos da noção de “legitimidade”, a qual tem sua importância potencializada quando pensamos que:

Os estímulos simbólicos, isto é, convencionais e condicionais, que só agem com a condição de reencontrar agentes condicionados a percebê-los, tendem a se impor de maneira incondicional e necessária quando a inculcação do arbitrário abole o arbitrário da inculcação e das significações inculcadas. (BOURDIEU, 2002, p.62).

Assim, quando propomos pensar sobre a função política dos usos dos discursos a partir dos usos das palavras dentro de uma economia simbólica das crenças, precisamos levar em consideração primeiro que:

Para que a alquimia funcione, como na troca de dádivas, é preciso que seja sustentada por toda uma estrutura social, é preciso que exista um mercado para as ações simbólicas conformes, que haja recompensas, lucros simbólicos, com frequência conversíveis em lucros materiais, que se possa ter interesse pelo desinteresse. (BOURDIEU, 1996, p.169).

Em seqüência podemos considerar que ao pensarmos o uso legítimo das palavras como uma questão de exercício de poder dentro de um dado contexto social, o fazemos mediante a ideia de violência simbólica:

Como na teoria da magia, a teoria da violência simbólica apoia-se em uma teoria da crença, ou melhor, em uma teoria da produção da crença, do trabalho de socialização necessário para produzir agentes dotados de esquemas de

percepção e de avaliação que lhe farão perceber as injunções inscritas em uma situação, ou em um discurso, e obedecê-las. (BOURDIEU, 1996, p.171).

Dito isso, acreditamos poder nos aproximar da noção de poder simbólico, nome dado por Bourdieu a esse poder advindo do uso das palavras e que pode ser caracterizado como “[...] poder de construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo, e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo” (BOURDIEU, 2002, p.14). Ele pode ser definido como:

Um poder (econômico, político, cultural ou outro) que está em condições de se fazer reconhecer, de obter o reconhecimento, ou seja, de se fazer ignorar em sua verdade de poder, de violência arbitrária. A eficácia própria desse poder exerce-se não no plano da força física, mas sim no plano do sentido e do conhecimento. (BOURDIEU, 2000, p.60).

Esta noção de poder simbólico nos faz pensar um pouco mais sobre a importância da ideia de uma crença social expressa pelas relações de conhecimento e de reconhecimento, nos levando assim ao encontro da noção do “paradoxo da Doxa”, noção que nos remete a um contexto em que:

Ortodoxia e heterodoxia, embora antagônicas, participam dos mesmos pressupostos que ordenam o funcionamento do campo. De maneira análoga aos “rituais de rebelião” estudados por Max Gluckman na África, as heresias desempenham uma função de manutenção da ordem do campo social em que se manifestam. Dominantes e dominados são necessariamente coniventes, adversários cúmplices, que, através do antagonismo, delimitam o campo legítimo da discussão. (BOURDIEU, 1983, p.23).

Assim, é revelada uma dinâmica social onde:

Os dominados aplicam àquilo que os domina esquemas que são produto da dominação ou, em outros termos, quando seus pensamentos e suas percepções estão estruturados de conformidade com as estruturas mesmas da relação da dominação que lhes é imposta, seus atos de **conhecimento** são inevitavelmente, atos de **reconhecimento**, de submissão. (BOURDIEU, 2012, p.22, grifos do autor).

Esta dinâmica social nos permite apontar mais claramente para a relação de violência simbólica que em nosso entender se reproduz a partir da produção das informações. Essa violência simbólica fica melhor expressa quando pensamos as relações sociais como um jogo que é especificamente promovido e mantido pela eficácia do que Bourdieu chama de *illusio*, noção que retrata a seguinte condição:

Estar preso ao jogo, preso pelo jogo, acreditar que o jogo vale a pena ou, para dizê-lo de maneira mais simples, que vale a pena jogar. [...] Dito de outro modo, os jogos sociais são jogos que se fazem esquecer como jogos e a *illusio* é essa relação encantada com um jogo que é produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais e as estruturas objetivas do espaço social. (BOURDIEU, 1996, p.139).

Aqui é necessário retornar à noção de poder simbólico. Este é entendido como poder social sustentado pela eficácia simbólica exercida pela chamada *illusio* dentro das dinâmicas do paradoxo da doxa, dinâmicas que assumem “[...] a forma de uma luta pelo poder propriamente simbólico de fazer ver e fazer crer, de predizer e de prescrever, de dar a conhecer e de fazer reconhecer” (BOURDIEU, 2000, p.174). Tal noção é fundamental para nossa análise, uma vez que permite pensar o poder político dos usos sociais das palavras através da ideia de efeito-teoria e as possíveis relações de violência simbólica que dele decorrem.

Segundo a teoria de Bourdieu a noção de efeito-teoria pode ser facilmente localizada em contextos do campo científico, tendo em vista a produção de realidades a partir das teorias científicas. Porém, ela não se restringe somente à produção deste campo e é justamente esta característica que mais nos importa aqui. Assim, o efeito se particulariza como um “[...] efeito propriamente político que consiste em fazer ver (*theorein*) uma ‘realidade’ que não existe inteiramente, já que não é conhecida e reconhecida” (BOURDIEU, 1996, p.25).

Em nossa reflexão, é desse ponto que iremos analisar as relações desenvolvidas pela mídia contemporânea. Entendo que hoje o campo midiático, devido à legitimação social que o constitui, possui o caráter de fazer ver e fazer crer em realidades sem que elas existam necessariamente. Por conta desse contexto, trabalharemos aqui com a hipótese de que o universo da mídia estabelece um caráter próprio ao efeito-teoria, e que por isso esse universo pode ser pensado como um canal de exercício do poder simbólico dentro do espaço social em que se localiza.

Portanto, quando nos voltarmos aos possíveis efeitos-teoria estabelecidos pela veiculação da produção da mídia em nossa contemporaneidade, pensaremos sobre os diversos usos dos discursos informativos, juntamente com seus desdobramentos no que diz respeito os processos de estruturação dos contextos pelos quais esta produção circula. Tal movimento é necessário pelo fato de a “[...] força de um discurso depender menos das suas propriedades intrínsecas do que da força mobilizadora que ele exerce, quer dizer, ao menos em parte, do grau em que ele é reconhecido por um grupo numeroso e poderoso que se reconhece nele e de que ele exprime os interesses” (BOURDIEU, 2000, p.183).

Por isso podemos dizer que:

Tudo leva a supor que o efeito-teoria – podendo ser exercido na própria realidade por agentes e organizações capazes de impor um princípio de di-visão, ou melhor, de produzir ou reforçar simbolicamente e tendência sistemática para privilegiar certos aspectos do real e ignorar outros – será tanto mais poderoso e, sobretudo duradouro quanto mais à explicitação e a objetivação estiverem fundadas na realidade, fazendo com que as divisões pensadas correspondam mais exatamente às divisões reais. (BOURDIEU, 1998, p.125).

Ao dialogarmos com a reflexão do autor, podemos apontar para questões pontuais como, por exemplo, a legitimação e a não legitimação de partidos e candidatos em uma disputa eleitoral, uma vez que através dos efeitos-teoria proporcionados pelo poder social das palavras e estabelecidos pela veiculação de discursos informativos, temos a própria imagem dos partidos e de seus candidatos transformada em um bem simbólico dentro do contexto de disputa eleitoral. Assumimos, a partir desses apontamentos, a hipótese de que o discurso midiático exerce uma função política que:

Pretende fazer acontecer o que enuncia, ela contribui praticamente para a realidade do que anuncia pelo fato de enunciá-lo, de prevê-lo e de fazê-lo prever, por torná-lo concebível e, sobretudo crível, criando assim a representação e a vontade coletiva em condições de contribuir para produzi-lo [...] e sem dúvida existem poucos casos nos quais o poder estruturante das palavras – sua capacidade de prescrever sob a aparência de descrever, ou então, de denunciar sob a aparência de enunciar – seja tão indiscutível. (BOURDIEU, 1998, p.118).

Esta função política é responsável por possibilitar:

Que a influência incessantemente ampliada de um campo jornalístico, ele próprio sujeito a uma influência crescente da lógica comercial sobre um campo político sempre obcecado pela tentação da demagogia (muito especialmente em um momento em que a pesquisa de opinião de lhe oferece o meio de exercê-la de maneira racionalizada) contribui para enfraquecer a autonomia do campo político e, por conseguinte, a capacidade concedida aos representantes (políticos ou outros) de invocar sua competência de peritos, sua autoridade de guardiões dos valores coletivos. (BOURDIEU, 1997, p.115).

Assim sendo quando pensamos o discurso midiático produzido e veiculado em um ano eleitoral a partir da noção de “paradoxo da doxa” e de violência simbólica – tendo em vista as particularidades acima apresentadas sobre o uso político das palavras, mercado da crença, *Illusio* e efeito-teoria – podemos sugerir que através de sua produção discursiva o espaço midiático exerce uma agencia que pode ser tomada como parte de um processo de violência simbólica que visa á manutenção e a reprodução do contexto político nacional.

E uma vez que segundo Burawoy (2010) a noção de violência simbólica se fundamenta e se mantém a partir do desconhecimento por parte da maioria dos agentes sobre os objetos disputados nos diversos campos sociais. O exercício dessa agencia por parte dos dispositivos midiáticos revelaria um contexto de disputa política “[...] reservado somente aos líderes políticos engajados em jogos feitos entre si, à custa da exclusão dos dominados-representados.” (BURAWOY, 2010, p.73).

Ao nosso entender essa agencia exercida pelo espaço midiático pode ser expressa pela produção e veiculação de documentos históricos<sup>2</sup> que tem por pretensão informar sobre contextos políticos utilizando-se de textos que apresentam discursos políticos despolitizados<sup>3</sup> cujos conteúdos em muito pouco abordam aspectos relevantes ao campo político do país, mas que, em muito, atualizam e

---

<sup>2</sup> Quando pensamos o discurso da mídia como um documento histórico, temos por objetivo primeiro entendê-lo e problematizá-lo enquanto “[...] um agenciamento de signos, que, ao produzir ‘efeitos de verdade’, levam uma sociedade a interpretar-se e compreender-se através dessa interpretação” (GREGOLIN, 2008, p.111). Quanto ao segundo objetivo, trata-se de chamar a atenção para o possível lugar estruturante, dentro dos diversos contextos sociais contemporâneos, que pode ser atribuído a esse conjunto de saberes formado pelos discursos midiáticos.

<sup>3</sup> Tendo em vista que: “Não é por acaso que a *neutralidade* estilística, ética ou política é a propriedade mais rigorosamente exigida de todo discurso político despolitizado e despolitizante, politicamente neutralizante porque é politicamente neutralizado” (BOURDIEU, 1987, p.167).

potencializam algumas das formações discursivas que povoam e sustentam o senso comum da política nacional, contribuindo para a manutenção da situação de desconhecimento dos eleitores sobre as questões em disputa no campo político.

É no sentido de melhor demonstrar o que acima sugerimos, analisaremos agora dois documentos históricos – “O dossiê do dossiê do dossiê...”, publicado por *Carta Capital* em 09/06/2010; “Era para levantar tudo inclusive dados pessoais”, publicado por *Veja* em 09/06/2010 – cuja finalidade foi informar sobre o contexto de fabricação de dossiês voltados para os candidatos e seus partidos e que tiveram por objetivo influenciar diretamente na disputa eleitoral de 2010. A escolha destes documentos históricos se deu pelo fato destes apresentarem visões distintas sobre o mesmo fato, oferecendo assim a possibilidade de pensar uma espécie de diálogo entre estas visões de mundo, estabelecendo um possível mundo comum de significados entre os dois universos simbólicos distintos por eles representados, tendo em vista as múltiplas e distintas significações que estes documentos históricos constroem e apresentam sobre o mesmo fato social.

Este mundo comum de significados nos possibilita evidenciar e, no limite, demonstrar como os enunciados cumprem a função discursiva de acionar e atualizar estruturas simbólicas já cristalizadas em um determinado contexto, permitindo apontar como os enunciados retomam e ao mesmo tempo contribuem para a construção de grandes formações discursivas que extrapolam em muito o sentido particular do discurso ao qual pertencem. Ele também nos permite, pensando o discurso como um bem simbólico, demonstrar como que o processo de legitimação de um bem dentro de um mercado simbólico se constrói a partir da condição de que os agentes destinatários deste bem conheçam parte de suas características para que assim, no limite, possam reconhecê-lo como um bem simbólico legítimo.

E tentando demonstrar algumas características da dinâmica que acima buscamos apresentar, analisaremos nos dois discursos os usos do termo “alopradados”<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Sobre o caso AlopRADados: A Justiça aceitou denúncia do Ministério Público Federal em Mato Grosso contra nove dos envolvidos na elaboração do dossiê contra o então candidato do PSDB ao governo de São Paulo, José Serra, em 2006. Os petistas Gedimar Pereira Passos, Valdebran Padilha, Expedito Veloso, Hamilton Lacerda, Jorge Lorenzetti e Osvaldo Bargas, protagonistas do chamado escândalo dos “alopRADados”, responderão pelos crimes de lavagem de dinheiro e operação fraudulenta de câmbio. Segundo a denúncia do Ministério Público, eles “se associaram subjetiva e objetivamente, de forma estável e permanente, para a prática de crimes contra o sistema financeiro nacional e de lavagem de dinheiro, que tinha por fim a desestabilização da campanha eleitoral de 2006 do governo de estado de São Paulo”. Fernando Manoel Ribas Soares, Sirley da Silva Cahves e Levy Luiz da Silva Filho, outros envolvidos no caso, responderão por operação fraudulenta de câmbio. Gedimar Passos, assessor da campanha de Lula, negociava a aquisição do dossiê com Valdebran Padilha, empresário filiado ao PT. A Polícia Federal prendeu a dupla em flagrante com 1,7 milhão de reais que seriam usados na compra do material forjado. A operação ocorreu em setembro

Uma vez que o enunciado em que o termo está situado remete diretamente ao contexto eleitoral de 2006:

O Escândalo do Dossiê ou Escândalo dos Aloprados, entre outros nomes, são as alcunhas pelas quais se chama a repercussão da prisão em flagrante, a 15 de setembro de 2006, de alguns integrantes do PT acusados de comprar um falso dossiê, de Luiz Antônio Trevisan Vedoin, com fundos de origem desconhecida. O dossiê acusaria o candidato ao governo do estado de São Paulo pelo PSDB, José Serra, de ter relação com o escândalo das sanguessugas. O suposto plano seria prejudicar Serra na disputa ao governo de São Paulo, no qual seu principal adversário na disputa era o senador Aloizio Mercadante. Supostamente, não só Serra era alvo, pois também haveria acusações contra o candidato à presidência Geraldo Alckmin. As investigações e depoimentos dos suspeitos demonstraram que o conteúdo do dossiê contra políticos do PSDB era falso. A expressão usada por Lula da Silva para designar os acusados de comprar o dossiê, “aloprados”, notabilizou-se. (ESCÂNDALO..., 2015).

O uso desta palavra nos permite uma pequena demonstração da dinâmica simbólica desenvolvida no espaço da mídia no país, por aparecer nos dois documentos históricos veiculados em 2010. Seu uso teve o objetivo de informar sobre um contexto de fabricação de informação dentro da disputa eleitoral daquele ano. Como veremos, o termo foi utilizado pela revista *Carta Capital* em uma passagem em que a mesma busca informar sobre uma espécie de disputa interna do PT:

A aproximação entre Ribeiro Jr. e Lanzetta, contudo, teria sido suficiente para que grupos interessados em ganhar espaço na campanha petista desencadeassem uma onda de boatos sobre a formação de um time de contraespionagem para produzir dossiês contra os tucanos. Diante do precedente dos “aloprados” do PT, a mídia embarcou com entusiasmo na versão depois assumida com tanto vigor pelos próceres tucanos. É mais um não fato da campanha (FORTES, 2010, p.35).

---

de 2006. Há um ano, Expedito Veloso revelou a *Veja* que o atual ministro da Educação, Aloisio Mercadante, e o ex-governador de São Paulo Orestes Quércia foram os mandantes do crime. O epíteto “aloprados” é obra do então presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, que tentou desvincular o episódio de sua campanha à reeleição. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/justica-abre-processo-contra-aloprados-de-2006>>. Acesso em: 8 ago. 2015.

Já no discurso que fora construído pela revista *Veja*, temos que a palavra aparece em uma passagem gerando um tom de denúncia em relação ao contexto de fabricação das informações eleitorais:

O comitê petista queria identificar um suposto membro da cúpula da campanha que estaria vazando informações estratégicas [...] A outra missão era ainda mais explosiva: monitorar o ex-governador José Serra, candidato à presidência pelo PSDB, e o deputado tucano Marcelo Itagiba, seus familiares e amigos. Os aloprados do comitê queriam saber tudo o que os dois faziam e falavam. (JUNIOR; PEREIRA, 2010, p.74).

O que mais chama atenção neste exemplo – para além do sentido dado ao termo em cada construção discursiva e que remete aos usos políticos das palavras discutidos por Bourdieu – é, como antes já apontamos, a impressão de que para os periódicos seus leitores teriam pleno conhecimento do episódio dos dossiês ocorrido nas eleições de 2006. Assim, nenhum dos discursos apresenta explicações sobre o acontecimento em questão. No entender dos periódicos os leitores, ao se deparem com o termo, atualizariam esse conhecimento para interpretar o contexto do processo eleitoral em andamento.

Este aspecto da dinâmica social apresentada pelos periódicos nos permite pensar sobre as características da *illusio* descrita por Bourdieu (1996). A noção remete diretamente às dinâmicas de funcionamento dos espaços e campos sociais, evidenciando o que podemos chamar de uma quase naturalização das regras destas dinâmicas por parte dos agentes que as produzem e pelos que a elas estão sujeitos. Por meio deste aspecto podemos pensar que os agentes do espaço da mídia operam com a convicção de que seus leitores estão totalmente imersos nas regras do jogo social que lhes é apresentada a cada nova edição do periódico e que, por isso, demonstrariam frente a seus documentos históricos a crença social necessária para possibilitar e fundamentar sua legitimidade dentro do amplo espaço da mídia nacional.

### **Algumas considerações**

A partir dessa breve reflexão podemos apontar para centralidade da noção de legitimidade dos discursos quando a pretensão é entender as relações construídas entre o universo da mídia e o campo político, uma vez que dentro do contexto eleitoral de 2010 encontramos dois documentos históricos



diferentes produzidos por dispositivos midiáticos distintos, e que são, mesmo diante de suas particularidades interpretativas sobre o fato relatado, totalmente legitimados<sup>5</sup> por seu público alvo. Tal situação nos permite destacar a força política que o discurso do periódico *Veja* pode estabelecer a partir de sua legitimação, lembrando que este periódico é o maior veículo semanal em circulação no país.

Esta noção de legitimidade nos permite pensar sobre possíveis efeitos-teoria que as informações veiculadas por dispositivos midiáticos podem estabelecer em contextos como o da disputa eleitoral de 2010. Ainda mais quando lembramos que a disputa pelo poder no campo político se caracteriza mediante a luta pela capacidade de se colocar enquanto portador de um discurso que represente o maior número de interesses e de interessados externos ao campo. Esta característica nos permite apontar para importância que o espaço midiático, por conta do poder de legitimação de seus discursos, pode assumir em relação a essa disputa que é própria ao campo político. Uma vez que em nosso entender, é essa característica que contemporaneamente reveste a produção midiática de uma capacidade de influenciar ativamente nas dinâmicas de funcionamento do campo político, sobretudo por que:

A fronteira entre o que é politicamente dizível ou indizível, pensável ou impensável para uma classe de profanos determina-se na relação entre os interesses que exprimem esta classe e a capacidade de expressão destes interesses que a sua posição nas relações de produção cultural e, por este modo, política, lhe assegura. (BOURDIEU, 2002, p.165).

Por isso, a partir da análise destes discursos veiculados pelos periódicos *Veja* e *Carta Capital* podemos sugerir, retomando uma passagem de Bourdieu antes apresentada, que nas relações estabelecidas entre o espaço da mídia e o campo político do país encontramos um exemplo de poder típico do campo científico: o poder de fazer ver e fazer crer. Neste caso específico ele é exercido pelos dispositivos midiáticos dentro do contexto da disputa eleitoral.

Assim esperamos ter demonstrado, com este exemplo, a relação entre a produção discursiva midiática em um ano eleitoral e o processo de violência

---

<sup>5</sup> Tendo em vista que as revistas informativas continuam liderando o mercado, mas mantêm-se estáveis com oscilação negativa de 0,1%. A líder *Veja* teve aumento de 0,2% na circulação, atingindo média semanal de 1.097.481 exemplares. *Época* subiu 1,5% (417.789), *IstoÉ* caiu 4% (338.549) e *Carta Capital* avançou 10% (33.010). Disponível em: <<http://fipi.com.br/noticias/circulacao-das-revistas-semanais-sobe-56/>>. Acesso em: 9 ago. 2015.

simbólica que acreditamos existir no processo eleitoral brasileiro. Levando em consideração a colocação de Bourdieu, a pouco apresentada, de que:

A teoria da violência simbólica apoia-se em uma teoria da crença, ou melhor, em uma teoria da produção da crença, do trabalho de socialização necessário para produzir agentes dotados de esquemas de percepção e de avaliação que lhe farão perceber as injunções inscritas em uma situação, ou em um discurso, e obedecê-las. (BOURDIEU, 1996, p.171).

Destacando que a produção de informação pode ser interpretada como um canal pelo qual o espaço midiático, através da produção de documentos históricos por seus dispositivos, exerceria poder dentro de um contexto de disputa que é próprio ao campo político e revelaria assim, parte de um processo de violência simbólica para com os eleitores de nosso país, processo de violência que pode se caracterizado pela manutenção da falta de conhecimento sobre questões relevantes a disputa política nacional.

Também destacamos que este exercício de poder, que com certeza podemos pensar como um poder político que decorre dos efeitos-teoria estabelecidos pela mídia dentro da disputa eleitoral, tendo em vista que o efeito teoria pode “[...] ser exercido na própria realidade por agentes e organizações capazes de impor um princípio de divisão, ou melhor, de produzir ou reforçar simbolicamente e tendência sistemática para privilegiar certos aspectos do real e ignorar outros”. (BOURDIEU, 1998, p.125) – exercício de poder que se faz possível graças à homologia dos campos em um mesmo espaço social e que, ao nosso entender – desvela um processo de violência simbólica em relação aos eleitores nacionais que seguem desinformados sobre os aspectos políticos da disputa política nacional mesmo quando buscam se informar sobre estes.

### **MARKET SYMBOLIC INFORMATION: SYMBOLIC VIOLENCE AND THE 2010 ELECTION**

**ABSTRACT:** *This work aims will be to help broaden understanding about the contemporary relations between the media and the spheres of politics in our country, from the ethnographic discursive production of periodic *Veja* and *Carta Capital* on the presidential election 2010. Introducing to reflect briefly on some of the market singularities of linguistic exchanges through the analysis of the social uses of speech. Taking the speech by a well*

*symbolic, to establish distinctions denouncing a context of symbolic violence, we can project the possibilities of what can be established symbolically and thus socially constructed, from the circulation of informative speeches in moments that concern popular participation at the national political issues such as, referendums and elections. Situation that allows us, taking into account the specificity of the Brazilian social reality, formulate some questions about the importance, in view of the effectiveness of symbolic exchanges, the relationship between the symbolic information market and the area of dispute for political power in the country.*

**KEYWORDS:** *Culture and Politics. Media. Discourse. Power.*

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

\_\_\_\_\_. **O campo econômico: a dimensão simbólica da dominação**. Campinas, SP: Papirus, 2000.

\_\_\_\_\_. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: EDUSP, 1998.

\_\_\_\_\_. **Sobre a televisão**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas, SP: Papirus, 1996.

\_\_\_\_\_. Os Doxósofos. In: THIOLENT, M. J. M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. São Paulo: Editora Pólis, 1987. p.153-167.

\_\_\_\_\_. A economia das trocas linguísticas. In: ORTIZ, R. (Org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. p.156-183.

BURAWOY, M. **O marxismo encontra Bourdieu**. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2010.

ESCÂNDALO do Dossiê. **Wikipédia: a enciclopédia livre**. 2015. Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Esc%C3%A2ndalo\\_do\\_Dossi%C3%AA](http://pt.wikipedia.org/wiki/Esc%C3%A2ndalo_do_Dossi%C3%AA)>. Acesso em: 27 jul. 2015.

FORTES, L. Os dados estão lançados. **Carta Capital**, São Paulo, p. 22-27, abr. 2010.

GREGOLIN, M. R. **Análise do Discurso:** história, epistemologia, exercícios analíticos. Texto crítico apresentado a Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista, campus de Araraquara, 2008.

JUNIOR, P; PEREIRA, D. Era para levantar tudo inclusive coisas pessoais. **Veja**, São Paulo, p.74-75, jun. 2010.

# LINCHAQUARA – O ASSASSINATO DOS BRITO

Luís Michel FRANÇOZO\*

**RESUMO:** Este artigo tem por objetivo abordar os principais elementos históricos que compõem o violento assassinato dos Brito, na cidade de Araraquara – SP, ocorrido no ano de 1897. Neste período, o oeste paulista vivia a expansão do café, a chegada da ferrovia e o fluxo migratório que visava abastecer as necessidades de mão-de-obra. O assassinato tornou a cidade conhecida nacionalmente como *linchaquara*. O crime ainda hoje é lembrado, sendo utilizado, por vezes, para denunciar a intolerância com estrangeiros ou, até mesmo, para criticar sua presença. Ao longo do tempo os Britos se tornaram tema de peça de teatro e livros de história, sendo ainda, considerados atualmente santos populares.

**PALAVRAS-CHAVE:** Memória Urbana. Coronelismo. Oeste Paulista.

---

\* Mestre em Ciências Sociais. UNESP – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras. Araraquara – SP – Brasil. 14800-901 - luismichelf@gmail.com.

## O contexto do crime

**Foto 1** – Vista panorâmica da cidade de Araraquara no início do século XX. Na centro-direita, a quarta versão da Igreja Matriz de São Bento (inaugurada em 1891). Em torno da igreja as vias formam retilínea geometria. Na parte inferior a estrada de ferro. Linha horizontal que atravessa a cidade



**Fonte:** Lopes ([19--?])<sup>1</sup>.

Neste artigo busca-se analisar um fato histórico trágico que foi o assassinato de dois sergipanos no município de Araraquara<sup>2</sup> através da ação violenta de

<sup>1</sup> Importante salientar que as fotos contidas no CD-ROM “100 anos de fotografia: Memória fotográfica de Araraquara”, de Eduardo Luiz Veiga Lopes, apresentam evidentes contradições de datas, quando não escassas informações, não permitindo assim a definição exata do ano em que foram tiradas. Quando há certeza da data, esta é citada, quando não, limitou-se a apresentar o período aproximado.

<sup>2</sup> Atualmente, Araraquara se constitui enquanto uma cidade média, segundo informações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) a população estimada é de 222.036 habitantes em uma área territorial de 1.003,625 Km<sup>2</sup>. Em 2010 o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de Araraquara atingiu 0,815. Já o PIB per capita chegou, em 2011, a R\$ 24.836,51. Ainda segundo o IBGE, o PIB interno de Araraquara em 2011 atingiu a quantia de R\$ 5.232.382 mil reais. Deste montante o setor agropecuário adicionou o valor de 86.210 mil reais; o setor da indústria, o valor de R\$ 1.058.063 mil reais; o setor de serviços, o valor de R\$ 3.476.513 mil reais. A cidade esta circunscrita em região de crescente expansão do setor sulcroalcooleiro, atraindo empresas motivadas pela sua localização no centro geográfico do Estado de São Paulo. Disponível

aliados de um coronel republicano. Para tanto, utiliza-se de intensa pesquisa nos acervos público e privado da cidade de Araraquara (SP), dando relativa atenção a trabalhos de historiadores locais e fontes documentais como: jornais, revistas e documentos institucionais. Tomando o detalhe, que cada acontecimento histórico representa, em sua ampla possibilidade de significação.

Araraquara localiza-se no interior do estado de São Paulo e foi destino de intenso fluxo de mão-de-obra, no final do século XIX, durante a expansão da exploração do café no chamado Oeste Paulista.

Como outras cidades do Oeste Paulista, a ocupação da cidade de Araraquara tem início no século XVIII graças à descoberta de ouro em Minas Gerais e mais tarde em Mato Grosso e Goiás. A partir daí a ocupação do Oeste Paulista ganha maior amplitude (TRUZZI; FOLLIS, 2012):

Assim os núcleos que se formam em torno das explorações do centro de Minas Gerais, que são cronologicamente as primeiras e ficarão sendo definitivamente as principais, aqueles núcleos se destacam da origem donde tinham partido os descobridores e as primeiras levas de povoadores, e que é São Paulo (PRADO Jr., 2000, p.47).

Dentre as sesmarias do interior do estado de São Paulo, foi, especificadamente, na sesmaria conhecida como *sertões de Araraquara*<sup>3</sup> que teve início sua formação. Em 1602 surgem os primeiros relatos de presença de viajantes na região dos sertões de Araraquara<sup>4</sup>. O motivo foi promover expedições em busca de metais preciosos (TRUZZI; FOLLIS, 2012).

---

em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=350320&idtema=16&search=||s%EDntese-das-informa%E7%F5es>>. Acesso em: 19 ago. 2015.

<sup>3</sup> Importante destacar o fato de que o nome Araraquara neste caso não se refere ao espaço geográfico ocupado pelo atual município de Araraquara: “O território dos Sertões de Araraquara herdou o seu nome dos Morros ou Montes de Araraquara, cadeia de montanhas localizada ao longo da margem direita dos rios Tietê e Piracicaba (no atual município de Itirapina) e que servia de ponto de referência para os monçoneiros e bandeirantes que se aventuravam pelo Rio Tietê ou por terra sertão adentro. O topônimo Araraquara é de origem indígena e significa toca de araras” (TRUZZI; FOLLIS, 2012, p.21). Para mais informações sobre a designação Araraquara, conferir Corrêa (1952).

<sup>4</sup> Primeiros relatos do ponto de vista da citação do nome *Sertões de Araraquara*, não tomando como referencial a presença indígena no interior do Estado de São Paulo. Para mais informações sobre a presença indígena no interior paulista conferir Mano (2006).

**Mapa 1** – Representação dos Sertões de Araraquara. Sua extensão está delimitada pela linha em negrito sobre o mapa do Estado de São Paulo. Ao sul da dos Sertões de Araraquara o Rio Piracicaba. Ao oeste o Rio Tietê. Ao norte o Rio Grande. Ao leste o Rio Mogi-Guaçu.



**Fonte:** Disponível em: <<http://colinaspaulo.blogspot.com.br/2011/05/o-sertao-de-araraquara.html>>. Acesso em: 25 ago. 2015.

Mas, será com o advento da exploração econômica do café, a partir do final da década de 60 do século XIX, que Araraquara será povoada com maior intensidade (CORRÊA, 2008). Durante esse mesmo século, porém, o sistema de sesmarias foi substituído pela Lei de Terras de 1850<sup>5</sup>. Foi durante este período que a região dos sertões de Araraquara estava organizando a ocupação de suas terras, ao passo que, no Brasil, o dispositivo legal que disciplinava a ocupação territorial estava em suspenso:

<sup>5</sup> A Lei de Terras de 1850 surge como medida para constituir um novo dispositivo legal que ordene a ocupação do território. Para um panorama sobre seu trâmite institucional antes de sua aprovação: “Suspensa a concessão de terras, o assunto ficara para ser debatido na Constituinte de 1824, o que entretanto não ocorreu. Em 1835, um projeto sobre sesmarias foi apresentado à Câmara, porém não teve andamento. Somente em 1842, a Câmara debateu a questão, evidenciando a diversidade de interesses da classe proprietária e, sobretudo, a resistência de setores desta em arcar com os custos de implementação da política proposta (por meio da arrecadação de impostos) e com as penas que poderiam levar inclusive à perda da propriedade, em caso de inadimplência. De qualquer modo, o projeto foi enviado ao Senado no ano seguinte, onde permaneceu até 1850. Aprovado neste e, em seguida na Câmara, foi expurgado dos elementos considerados mais nocivos à classe proprietária: justamente o imposto territorial e a perda da propriedade por falta do registro no devido prazo. Essa lei ficou conhecida como Lei de Terras de 1850” (TRUZZI; FOLLIS, 2012, p.17).



Durante os 28 anos compreendidos entre a extinção do sistema de sesmarias em 1822 e a aprovação da Lei de Terras de 1850, o Brasil ficou sem nenhuma lei de regulamentação da apropriação da terra. Em razão disso, o apossamento se tornou a única forma de aquisição de domínio sobre a terra, ainda que apenas de fato (TRUZZI; FOLLIS, 2012, p.17).

A introdução da Lei de Terras veio antecipar medidas frente às mudanças que seriam causadas pela abolição da escravatura (1888) e pela expansão da presença de imigrantes que vinham compor a massa trabalhadora do país. A Lei de 1850, assim, dificultou o acesso à terra ao escravo liberto e ao imigrante, transformando a terra, por assim dizer, em mercadoria (TRUZZI; FOLLIS, 2012). Ao instituir a passagem da *propriedade condicional* - marcada pela figura do sesmeiro que concede e mantém terras na medida em que obedece a certas prerrogativas impostas - para a da propriedade na forma *burguesa contratual* (TRUZZI; FOLLIS, 2012), converte-se aí a figura do sesmeiro na do proprietário particular absoluto da terra.

Porém, algumas medidas nesta época, que previam maior rigor na composição e ordenamento no sistema de ocupação territorial, não foram aprovadas quando da regulamentação da Lei de Terras de 1850, por exemplo: “[...] imposto territorial e a perda da propriedade por falta do registro no devido prazo” (TRUZZI; FOLLIS, 2012, p.17), estimulando desta forma a composição de grandes latifúndios<sup>6</sup>.

Assim, de forma complexa, dos latifúndios emerge a figura política do coronel, que coabita, não sem contradição, com os novos ares institucionais trazidos pela introdução da República, em 1889. É a figura do coronel<sup>7</sup> que emerge, fazendo da submissão econômica de seus empregados a fonte da segurança de seu poder político (LEAL, 2012), através dos chamados *votos de cabresto*. Assim, além do poder político, ou através dele, o *coronel* submete as instituições locais aos seus interesses:

---

<sup>6</sup> Sobre a presença dos latifúndios no Brasil: “[...] a abundância de terras e a rarefação da população livre não só permitiu a implantação da *plantation* escravista, mas também um histórico processo de alta concentração da propriedade fundiária, que seria ainda mais incentivado pela instituição da Lei de Terras a partir de 1850 e, depois disso, permanentemente chancelada pela mais conhecida de nossas instituições, o cartório” (CANO, 2002, p.118, grifo do autor).

<sup>7</sup> Embora a figura do chefe político com seus agregados tenha se desenvolvido ao longo do século 19, o “coronel” é termo que diz respeito à patente da guarda nacional.

Qualquer que seja, entretanto, o chefe municipal, o elemento primário desse tipo de liderança é o ‘coronel’, [...] A força eleitoral empresta-lhe prestígio político, natural coroamento de sua privilegiada situação econômica e social de dono de terras. ‘Dentro da esfera própria de influência, o ‘coronel’ como que resume em sua pessoa, sem substituí-las, importantes instituições sociais’ (LEAL, 2012, p.45).

O poder do coronel funcionou em níveis locais, fazendo uso do seguinte mecanismo: primeiro tomava de seus empregados sua força eleitoral, para depois poder atuar como intermediador entre o município e os governos estaduais. Estava garantida a construção da imagem do *provedor* através da prática de coação aos trabalhadores do campo e inimigos políticos no município:

[...] é nos Municípios que o fenômeno ‘coronelismo’ se exercita -, carentes de autonomia financeira, em tudo dependiam do governo do Estado quem por sua vez, em nada beneficiava o Município a não ser pelas mãos do chefe político governista local que, freqüentemente (sic) era o ‘coronel’ ou um seu aliado e dependente (TELAROLLI, 1977, p.15).

É importante ressaltar que o poder do coronel não emana de sua própria força, e sim de uma extração. Foi através da condição instável de seus empregados que o coronel legitimava sua posição política:

A primeira observação de quem estuda o ‘coronelismo’ é, natural e acertadamente, atribuí-lo à hegemonia social do dono de terras. Mas é preciso entender essa hegemonia apenas em relação aos dependentes da sua propriedade, que constituem o seu maço de *votos de cabresto*. Não é possível compreender essa hegemonia apenas em relação a todo o município. Um município divide-se em distritos: o distrito da sede – urbano – escapa à influência do ‘coronel’ que não seja ao mesmo tempo chefe político municipal; e cada um dos distritos rurais se compõe de diversas fazendas (LEAL, 2012, p.72).

Deste modo, o processo de ocupação territorial que propicia a figura do coronel coabita com a introdução do sistema político republicano, o encontro destes se dará no nascente espaço urbano das cidades do Oeste Paulista, na passagem do século XIX para o XX. Este encontro se fez sem conflitos, marcando a nascente urbanidade em um campo intenso de disputas.

Nesta época, Araraquara viveu ainda a recente instauração do regime republicano. Abrigou ampla população de imigrantes, principalmente italianos, portugueses e espanhóis. Ampliou suas riquezas econômicas através da produção de café e expandiu seus limites urbanos, estimulada pela chegada da ferrovia à cidade, em 1885<sup>8</sup>.

Em São Paulo, o Partido Republicano Paulista (PRP), fundado em 1873 no contexto da Convenção de Itu, representava importante força política na época e arrematava importantes lideranças da oligarquia paulista. Eram membros do PRP o então presidente do governo do estado de São Paulo Manuel Ferraz de Campos Sales (1896-1897) e Prudente de Moraes (1894-1898), então presidente da República. Neste contexto somado à proximidade das eleições, o clima político em 1897 era bastante tenso:

Os anos de 1896 e 1897, época da propaganda eleitoral, quando seriam escolhidos os sucessores de Prudente de Moraes, a situação do Partido Republicano era extremamente delicada. Desde que havia surgido a oportunidade de acesso ao poder, os representantes das mais variadas tendências tratavam de entrar na luta lançando mão de todos os recursos disponíveis (CORRÊA, 2008, p.182).

Mas a constituição do espaço urbano foi uma das mais significativas mudanças deste período, sendo o café um dos principais motivos de sua concretização<sup>9</sup>. Seu cultivo presente no campo teve impacto decisivo na formação da urbes:

[...] transformavam-se as relações sociais; expandiam-se os núcleos urbanos e investia-se em melhoramentos ou seja, infra-estrutura e equipamentos públicos; priorizava-se a vida em cidades. Em poucas palavras, a implantação do café engendrava uma cultura especificamente urbana, além de provocar a formação de uma elite social, composta por uma aristocracia rural e uma burguesia citadina (MASSERAN, 1998, p.120).

---

<sup>8</sup> Sobre a expansão da ferrovia: “Em 1867 a ferrovia atingia Jundiá, ligando-a a Santos; em 1872 chegava a Campinas; em 1875 a Mogi-Mirim e a Amparo; em 1876 a Rio Claro; em 1878 a Casa Branca e em 1883 a Ribeirão Preto” (CANO, 2002, p.64). Através de dados disponíveis nos arquivos sabemos que em 1885 passou a funcionar a Estrada de Ferro Araraquara que garantia o escoamento da produção até o Porto de Santos. Há certo tempo os produtores de café intermediavam a vinda da Companhia Paulista de Estradas de Ferro para a cidade.

<sup>9</sup> “Como sabemos, o ritmo e o vulto dos melhoramentos urbanos eram ditados pela prosperidade da lavoura cafeeira. O núcleo urbano existia em função da economia agrícola, das fazendas, e a maior ou menor circulação de dinheiro oscilava conforme as alternâncias entre prosperidade e crise da produção e comércio do café” (TELAROLLI, 2003, p.145).

Neste contexto, em Araraquara, a urbanização no Largo da Matriz exerce papel de centralidade. Sua localização no centro do nascente espaço urbano faz dele palco do assassinato dos irmãos Brito. Assim, sobre este início do século XX:

Duas partes da cidade mereceram as atenções dos homens públicos durante esse período: a estação da Estrada de Ferro e a Praça da Matriz. A Estrada de Ferro representava o ponto de Embarque da mercadoria produzida, o café, e garantia a ligação da cidade com outras regiões. A Praça da Matriz, como antigo núcleo, comandava o crescimento urbano (CORRÊA, 2008, p.207).

A posição central da Matriz na formação da urbe pode ser verificada através dos elementos que a constituem. A praça da Matriz abriga o primeiro monumento público da cidade (foto abaixo).

**Foto 2** – Segundo dados do arquivo a foto é de 1917. O local é o Largo da Matriz. Ao fundo, no canto direito, o chafariz. A foto retrata a inauguração do monumento público que comemora o centenário do primeiro batizado realizado em Araraquara no ano de 1817



**Fonte:** Lopes (1917).

## O Crime

Este artigo tem por objetivo remontar os principais elementos que constituem o caso conhecido como *assassinato dos Brito*, crime que ocorreu na cidade de Araraquara na passagem do século XIX para o XX. Fato trágico que marcou a história do município.

Esta história tem início no dia 30 de janeiro de 1897, dia em que foi assassinado o coronel Antônio Joaquim de Carvalho, chefe político da cidade na época, por tiros do revólver do jornalista Rosendo de Brito. Naquele momento o Coronel tinha 59 anos. Rosendo, 24 anos. Manoel, seu tio, 49.

**Foto 3** – Rosendo de Brito (esquerda) e Manoel de Souza Brito (direita)<sup>10</sup>



**Fonte:** Disponível em: <<http://jornalistahamiltonpipoli.blogspot.com.br/2011/06/historia-de-araraquara.html>>. Acesso em: 8 set. 2015.

<sup>10</sup> A foto dos Brito é uma raridade, fruto do trabalho de importante fotógrafo da época, denominado Pérez. A referida imagem foi preservada através de pesquisa desenvolvida pelo pesquisador Luiz Flávio de Carvalho Costa, financiada pelo Pronex, integrada ao grupo de pesquisa Historiografia e Memória Agrária, sendo realizada em parceria com o pesquisador Clodoaldo Medina Jr., dentre outros. A pesquisa foi publicada, em 1998, em relatório denominado *Imagens de Araraquara*, pela UFRRJ/CPDA. Segue trecho da referida pesquisa sobre a foto dos Brito: “Essas fotografias de Manuel e Rosendo de Brito são raridades conservadas no Museu de Araraquara e, muito sugestivamente, mostram o rosto de um acontecimento marcante. São fotos do tipo carte de visite ou carte cabinet – um retrato posado (6x9, 5 cm, no caso do cartão de visita), montado sobre cartolina um pouco maior, comumente usado como presente e para satisfazer o desejo de representação. O seu autor é F. Pérez, uma figura emblemática da fotografia na cidade do final do século. A obra deste fotógrafo significa uma contribuição única à iconografia mais antiga de Araraquara, quer pelo número e qualidade dos registros conservados, quer pela sua abrangência. Em 1895, Pérez

Os assassinatos do coronel Carvalho e o dos Brito ganharam repercussão nacional, sendo tema de diversos trabalhos já publicados<sup>11</sup>. Sobre o contexto histórico que permeia o assassinato ocorrido em 1897, temos:

A cidade reestabelecia-se da forte epidemia de Febre Amarela de que fora vítima nos anos anteriores. Contava com 12 ruas dispostas no sentido N-S, 24 avenidas no sentido L-O e cinco praças: da Matriz ou Municipal, José Bonifácio, Liberdade, Santa Cruz e São José. Havia na cidade 4 igrejas: Matriz de São Bento, Santa Cruz, São José e a Protestante. Possuía 162 negociantes, 6 médicos, 9 advogados, 10 dentistas, 73 homens de ofício; duas casas bancárias; 10 fábricas de cerveja e licores e 3 de macarão. Circulavam três jornais. Foi nesse ambiente que ocorreram os trágicos acontecimentos conhecidos sob a designação de *O crime de Araraquara* (CORRÊA, 2008, p.164, grifo do autor).

Até então, na cidade, vigorava a divisão política entre dois grandes grupos: monarquistas e republicanos. Afloram as figuras do monarquista tenente-coronel Joaquim Duarte Pinto Ferraz<sup>12</sup> e do republicano coronel Antônio Joaquim de Carvalho<sup>13</sup> (TELAROLLI, 1977), ambos ligados à produção do café. Em 1889, com a passagem do regime monárquico para o republicano, ocorre a ascensão política do coronel Carvalho.

---

já tinha um estúdio em Araraquara, a Photographia Pérez, situado na Rua São Bento, bem em frente ao Largo da Matriz” (COSTA, 1998, p. 211).

<sup>11</sup> Um dos materiais mais antigos sobre o tema é de 1898: o livro denominado *Crime de Araraquara: ecos da imprensa*. A obra traz compilação de matérias que demonstram a dimensão nacional que o tema ganhou através da imprensa. Posteriormente, no ano de 1968, o tema do crime foi resgatado pela historiadora Anna Maria Martinez Corrêa em sua dissertação de mestrado. Em 1975, o historiador Rodolpho Telarolli aborda o crime como tema central de sua dissertação de mestrado. Em 2003, o sociólogo e historiador José Maria Vianna de Souza publica livro em que também aborda o tema.

<sup>12</sup> Segundo Telarolli (1977) o tenente-coronel Joaquim Duarte Pinto Ferraz nasceu em São Paulo em 1837, chegando em Araraquara no ano de 1869. Era membro do Partido Conservador.

<sup>13</sup> Segundo Corrêa (1997) o coronel Antônio Joaquim de Carvalho nasceu em Porto Feliz no dia 7 de julho de 1838. Cursou a Faculdade de Direito de São Paulo tendo como companheiros Prudente de Moraes e Campos Sales. Era membro do Partido Republicano Paulista.

**Foto 4** – Coronel Antônio Joaquim de Carvalho



**Fonte:** Disponível em: <[http://www.infonet.com.br/sysinfonet/images/secretarias/Not%C3%ADcias/lab\\_120705\\_001.jpg](http://www.infonet.com.br/sysinfonet/images/secretarias/Not%C3%ADcias/lab_120705_001.jpg)>. Acesso em: 24 jul. 2015.

Neste contexto o jornalista Rosendo de Souza Brito<sup>14</sup> publicava nos jornais suas críticas sobre o modo como se conduzia a cidade, causando desagrado ao coronel Carvalho. O estopim ocorre por conta de queixa contra caso de violência policial ligado ao tenente João Batista Soares<sup>15</sup>. “Os maus tratos de que foi alvo o cocheiro na cadeia logo se transformaram em motivo para especulações da oposição. Os fatos vieram para as páginas da imprensa local pela pena de Rosendo” (TELAROLLI, 1977, p.52).

A tensão em torno da queixa de violência permeou o encontro entre o coronel e Rosendo na farmácia, de propriedade de Francisco do Amaral<sup>16</sup>. Nela trabalhava Manoel de Souza Brito, tio de Rosendo. Tinha aí início o conflito:

---

<sup>14</sup> Importante esclarecer que adotamos neste trabalho o nome *Rosendo* com a letra s e não com a letra z. Porém é possível encontrar o nome com a letra z, como por exemplo: Barreto (2005). Já o nome com s pode ser encontrado em: Corrêa (2008); Telarolli (1977); Jornal O Diário Popular (05.08.1987)

<sup>15</sup> João Batista Soares ocupava nesta época o cargo de comandante do destacamento policial, indicado pelo Partido Republicano Federal. No dia 08 de dezembro de 1896, prende o cocheiro Francisco da Cunha Oliveira, conhecido como Chico Viola. Soares é acusado de abuso de violência contra Chico Viola quando este se encontrava retido na delegacia. O caso ganha projeção na disputa entre monarquistas e republicanos na cidade (TELAROLLI, 1977).

<sup>16</sup> Francisco do Amaral Barros era dono na Farmácia São Bento, localizada próxima ao Largo da Matriz. Tinha 22 anos de idade na época. Foi convocado como testemunha pela defesa de Tenente Soares no caso de queixa de violência contra Chico Viola. O coronel Carvalho ao ver Amaral em diálogo com Rosendo temeu pelo bom andamento do caso que envolvia o tenente Soares, seu aliado político (TELAROLLI, 1977).

No sábado, 30 de janeiro, por volta das 5 horas da tarde, o ‘coronel’ acabara de ler o último ataque que brotara da pena de Rosendo, em exemplar pressurosamente trazido pelo delegado civil, dr. Doria. Da janela de sua casa viu Rosendo atravessar o largo da Matriz e entrar na farmácia São Bento, de propriedade de Francisco do Amaral Barros. O ‘coronel’, bengala em punho, contendo um estoque saiu de imediato também rumo à farmácia. Sua vida teria a duração de mais uma hora somente (TELAROLLI, 1977, p.58).

Uma carta da mãe de Rosendo, publicada em 13 de fevereiro de 1897 no jornal *O Comércio de São Paulo*, narra os acontecimentos que resultaram no assassinato do coronel<sup>17</sup>. Todo o ocorrido se deu no quadrangular do largo da Matriz e está descrito pela mãe de Rosendo no trecho abaixo:

[...] estava meu filho em nossa casa e no seu trabalho, quando o referido Amaral mandou chamá-lo para o negocio supra citado, sendo o portador o farmacêutico Manoel Joaquim de Souza Brito, tio de meu filho, homem incapaz de ofender a qualquer um. Sahiram, tio e sobrinho. Chegados à ‘Pharmacia S. Bento’, situada no largo da matriz desta cidade, de propriedade do referido Francisco do Amaral, este fez-lhe nova proposta e conversaram amigavelmente, quando de súbito entrou todo tremendo e colérico o dr. Carvalho, dirigindo-se ao mesmo Amaral da seguinte forma:

- “O que faz este canalhinha aqui?”

Com a resposta do Amaral, cuja ignoramos, dissera ele Carvalho:

- “Espere ahi que já o aprompto”; dito isto, encaminhou-se do meu filho e, chegado ao pé deste, segurou-o pelo peito, descendo sobre ele muitas bengalladas, das quaes resultou abrir-lhe a cabeça, havendo também lucha e sucedendo cair meu filho por baixo. Vendo-se assim agredido e em perigo de vida, visto como o dr. Carvalho procurava uma faca que comsigo tinha, meu filho, em legitima defesa, tirando de um revólver com o qual se achava, desfechou-lhe os tiros precisos para salvar-se do enorme perigo que via deante de si! Eis ahi, meu caro senhor e bom Patricio, o assassino que dizem! Si tivesse sido um paulista, ficaria sendo um homem valoroso, de sentimentos nobres e cheio de virtudes, mas como se trata de um sergipano... (PINA, 1898, p. 203-204).

---

<sup>17</sup> Dispensamos aqui a utilização da nomenclatura *sic*. A carta da mãe de Rosendo data de 1897 e está repleta de palavras em desuso em relação à língua portuguesa contemporânea, tornando assim o uso do *sic* repetitivo por demasia. Esta postura é utilizada em outros casos deste artigo quando julgado coerente.



Rosendo e Manoel foram presos e levados para a cadeia pública logo após o assassinato do coronel Carvalho. A cadeia na época ficava em frente à Igreja Matriz:

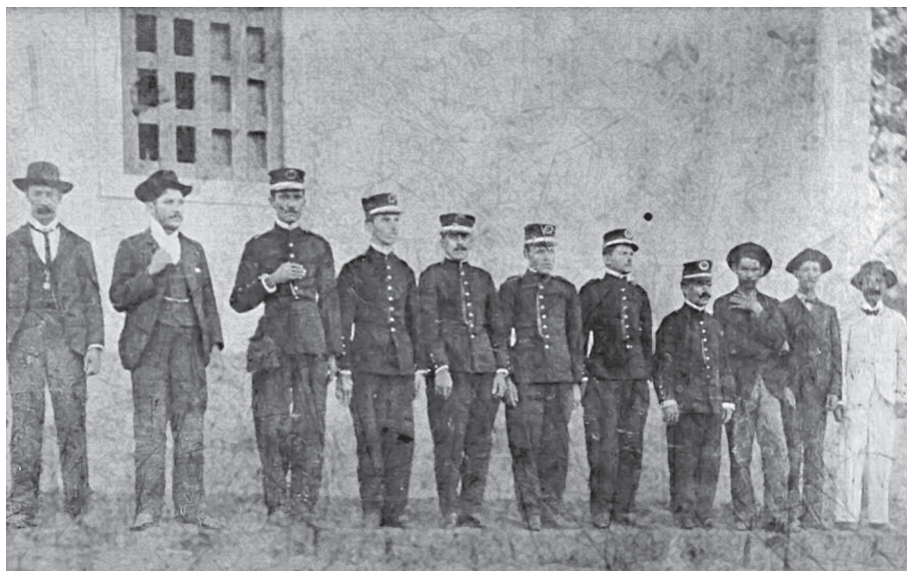
**Foto 5** – Segundo dados do arquivo foto do entorno da Igreja Matriz no ano de 1891. Sobre os números indicados na foto: 01) redação do jornal “O Popular” em 26 de março de 1899; 2) Tipografia Gravina, padaria Palamone; 3) Residência do Padre Luciano, que juntamente com a Padaria Palamone transformou-se no atual prédio do Banco do Brasil; 04) O primeiro sobrado construído em Araraquara no ano de 1861; 05) Caixa comercial de Joaquim Vieira dos Santos, depois, prédio da Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos



**Fonte:** Lopes (1891).

O largo da Matriz ou Praça Municipal era o ponto central da cidade. A nova igreja, inaugurada em 1891; em frente à igreja, com os fundos voltados para a Rua 3 (atual São Bento), a cerca de 50 metros, a cadeia, o velho edifício em precárias condições, com dois andares, funcionando no segundo pavimento o Salão do Júri (TELAROLLI, 1977, p.25).

**Foto 6** – Segundo dados do documento: foto de 1897 do prédio da cadeia pública de Araraquara, local onde os Brito ficaram presos



**Fonte:** Lopes (1897).

A missa de sétimo dia do coronel Carvalho acontece na Igreja Matriz, contando com a presença de correligionários e parentes. Das fazendas de café dos Carvalho são convocados os empregados para comparecerem. Grande público foi formado para o evento. Na cidade era de conhecimento que existia a intenção de se realizar o assassinato dos Brito (CORRÊA, 2008; TELAROLLI, 1977).

O grande público da missa do coronel retorna durante a noite para o Largo da Matriz. Alguns ficam responsáveis por formar cordão em torno da delegacia, estratégia utilizada para proteger a identidade dos agressores. É noite de 07 de fevereiro de 1897 quando a delegacia é invadida e dela são retirados Rosendo e Manoel. Os dois são arrancados do interior da delegacia graças à conivência das forças policiais locais. Os Brito são então mortos e mutilados no centro do cordão que se formou. Desta forma, a presença dos empregados das fazendas de café, de aliados e parentes do coronel, não se fez em vão.

Pio Lourenço Corrêa<sup>18</sup> foi testemunha das movimentações daquela noite no Largo da Matriz. A casa em que Pio dormia na noite do assassinato dos

---

<sup>18</sup> Pio Lourenço Corrêa nasceu em Araraquara no dia 12 de maio de 1875 e faleceu na mesma cidade em 12 de junho de 1957. Foi comerciante, banqueiro e fazendeiro, dono da Chácara Sapucaia (atualmente propriedade da

Brito ficava no quadrangular do largo da Matriz, localizada na esquina da Rua Padre Duarte com a Avenida São Paulo (nomenclatura atual das vias). Posteriormente, Pio foi jurado no julgamento do assassinato dos Brito e votou pela absolvição dos acusados: Teodoro Dias de Carvalho Junior e João de Araujo. No ano de 1945 escreve um depoimento na forma de carta em que explica sua atitude de absolvição dos acusados no caso do assassinato dos Brito. Tal depoimento ficou em posse de familiares, tornado público apenas em 1997. Vejamos como Pio descreve os acontecimentos da noite de 06 de fevereiro de 1897:

Em 1897 eu era ainda solteiro, e estava domiciliado em casa de meu irmão e ex-tutor Antônio Lourenço Corrêa, na esquina da rua 5 com a avenida 2, prédio onde está hoje a Delegacia Regional da Polícia. Os meus cômodos eram nos baixos do edifício, à esquerda de quem entra. Na citada noite, cerca de meia noite e vinte minutos, fui despertado por meu irmão, que me perguntou:

- Você não ouviu nada?

- Não; o que foi?

- Pois houve agorinha mesmo um forte tiroteio aí para baixo, e muita gritaria, seguida logo de ruidoso tropel de cavaleiros que parece subiram a avenida 1 (hoje av. Brasil) ainda gritando e dando tiros. O tiroteio mais nutrido foi lá pelo largo, talvez na cadeia. Que terá acontecido? Você não soube de nada ontem?

- Ontem, não. Soube só aquilo de que conversamos há dias. (A tal conversa de 'há dias' versara sobre uns boatos vagos, circulantes nas camadas populares, de que o partido político a que pertencia Rosendo de Brito tenciona-

---

Unesp – Araraquara através de doação). Aprofundou-se nos estudos de lingüística sendo um dos pioneiros, em Araraquara, no contato com a obra de Ferdinand Saussure. Em 1936 publicou a obra *Monografia da palavra Araraquara* (1936) livro em que investiga o surgimento e o significado da palavra *Araraquara*. Pio era casado com Zulmira Moraes Rocha, prima de Mario de Andrade. Mario o tratava por *tio* e durante temporada na Chácara Sapucaia, em Araraquara, escreveu a obra *Macunaíma*. Pio construiu forte laço de amizade com Antonio Candido este o agradeceu na obra *Parceiros do Rio Bonito* (CANDIDO, 2010) da seguinte forma: “Não posso deixar de lembrar, com saudade e reconhecimento, o velho amigo Pio Lourenço Corrêa [...] admirável tipo de fazendeiro paulista, culto e reto, que me acolheu várias vezes na sua chácara dos arredores de Araraquara, e a quem devo muito do que percebo da cultura rústica [...] erudito e estudioso da língua e das ciências naturais; caçador e investigador dos costumes; conhecedor minucioso da flora, da fauna e da técnica rural, devo-lhe mais do que poderia registrar, porque são coisas que se incorporam ao modo de ver e de sentir” (CANDIDO, 2010, p.15).

va apoderar-se deste à força para subtraí-lo à acção da justiça. Nenhum de nós acreditou nos inverosímeis boatos, e não falamos mais no assunto). O meu irmão, trocadas mais algumas palavras de conjecturas, retirou-se para os seus cômodos encima e eu...tornei a dormir. Daí a poucos minutos, ainda paramentado de camisolão branco de uso geral na época e empunhando o indispensável castiçal com vela acesa, voltou a falar comigo. Acordei estremunhado, e ouvi:

- Pois você tornou a dormir, rapaz?! Após uma notícia de tamanha gravidade!... Parece impossível!...

Eu...murchei; e êle continuou:

- Vá até o largo ver se vê alguma coisa ou se obtém qualquer informação.

O velho estava profundamente impressionado. Enfiei as calças em que mal cabíamos eu e o fraldão da camisola, sobrepus às pressas um sobretudo que achei mais à mão, e saí na rua abaixo. Não quis descer diretamente pela avenida 2, muito exposta a possíveis tiros de enfiada partidos da cadeia: eu já estava meio contaminado do nervosismo do irmão. Atingi, pela avenida I, cosendo-me depois com a parede lateral da Igreja, a frente desta. Eu vim e estava ali entrepelado, perscrutando na meia-escuridão do largo a possível presença de vítimas do tiroteio. Nada vi, além de vultos humanos na porta e na frente da cadeia; dei mais alguns passos, até a beira da calçada da Matriz.

Nisto, um brado, talvez da sentinela, determinou brusco movimento daquelas sombras de homens que entravam em forma...Sumi, num ápice, detrás do pilar da igreja, e cosido outras vez com a parede, ganhei o caminho por onde tinha vindo – não fosse interpretação errónea da minha presença ali àquela hora custar-me a vida. Não vi viva alma nas ruas nem nas janelas. Em casa informei o irmão que as coisas lá pela cadeia não estavam claras, e que eu não voltaria a esclarecê-las. António Lourenço deixou-me, e mergulhei de novo no silêncio, nos lençóis e no sono. Afinal, o que foi que se passara? O linchamento dos Brito! Na manhã do dia 7 lá estavam no largo os dois cadáveres, tais como os deixara a malta de assassinos (CORRÊA, 1945 apud TELAROLLI, 1977, p.210-211).

## Linchaquara

O crime ganha projeção nacional graças a alguns fatores dos quais podemos destacar a condição de réu de Teodoro Dias de Carvalho Júnior<sup>19</sup> no julgamento do crime, o contexto turbulento de introdução do regime republicano, a proximidade das eleições, a crise do café e a mobilização da comunidade sergipana.

Na época do assassinato, Teodoro Carvalho era o delegado de polícia de Araraquara, sendo posteriormente réu no julgamento sobre o caso<sup>20</sup>. Teodoro era figura política conhecida na época graças à posição de chefe de Polícia de São Paulo cumprida anteriormente:

Mal chegada a notícia da Proclamação da República em Araraquara, ou seja, a 17 de novembro de 1889, o dr. Teodoro entrou no exercício do cargo de delegado de Polícia. Com o novo regime, ascenderia ao mando local sob a liderança de seu sogro, também republicano histórico e, assim, iniciava sua trajetória nos quadros da política situacionista (TELAROLLI, 1977, p.172).

Em nível nacional, a introdução do regime republicano se fez em meio a turbulências. Como exemplo, neste mesmo ano de 1897 estoura a guerra de Canudos. A repressão do governo republicano a este movimento não fez melhorar sua imagem. Araraquara, por sua vez, após o crime, passa a ser chamada de *linchaquara*:

Nesse ambiente, o Partido Republicano [...] pretendia resistir às investidas que lhe eram dirigidas de várias partes. Nos anos de 1896 e 1897, época da propaganda eleitoral, quando seriam escolhidos os sucessores de Prudente de Moraes, a situação do Partido Republicano era extremamente delicada (CORRÊA, 2008, p.182).

---

<sup>19</sup> Teodoro Dias de Carvalho Júnior nasceu em Estrela do Sul, cidade mineira. Veio para São Paulo em 1879. Chega a Araraquara em 1887. Era genro do coronel Carvalho. Em 1892 assume o cargo de chefe de Polícia de São Paulo. Faleceu em São Paulo no ano de 1928. (TELAROLLI, 1977).

<sup>20</sup> Sobre os réus do caso: “Concluídas as diligências, o relatório do chefe de polícia pediu a prisão preventiva de oito pessoas sobre as quais veementes indícios de culpabilidade: Dr. Teodoro Dias de Carvalho, Antônio de Carvalho Filho, Joaquim Gabriel de Carvalho, João Batista Soares, comandante do destacamento da cadeia, Artur Gonçalves, carcereiro, Francisco Rodrigues Coimbra e Joaquim Liberato, camarada da fazenda de Joaquim Gabriel” (CORRÊA, 2008, p.180).

Com a proximidade das eleições o clima de tensão se amplia, constituindo o cenário para a exploração do crime em páginas de jornal e manifestações de monarquistas<sup>21</sup>. A comunidade sergipana, por sua vez, realizou grandes mobilizações em favor da família dos Brito<sup>22</sup>. Foram registradas manifestações de populares em São Paulo, Santos, Rio Claro, São Carlos e Araraquara (CORRÊA, 2008). Na assembleia estadual de Aracaju também foi registrado protesto ao crime (TELAROLLI, 1977).

Diante do número de manifestações em Araraquara o julgamento do caso foi realizado em Américo Brasiliense. Os corpos de Rosendo e Manoel são enterrados a quilômetros de distância do centro urbano da cidade. O local, denominado *Cemitério das Cruzes*, era conhecido na época por serem lá enterrados os mortos pelo surto de febre amarela<sup>23</sup>. Tanto a escolha do local do enterro dos corpos quanto do julgamento previam evitar manifestações. Ao final do julgamento todos os réus são absolvidos.

## Considerações

Tal como apontado anteriormente, o assassinato dos Brito marcou e permanece vivo, sendo ainda hoje, tema de manifestações acerca da violência contra estrangeiros. Os Brito por vezes têm sua figura apropriada para enaltecer a presença do migrante ou, até mesmo, para usá-los como exemplo para ser intolerante com a presença de estrangeiros.

Por exemplo, no ano de 2003 é publicada matéria denominada *Rosendo de Brito: um forasteiro inconsequente* no Jornal *O Imparcial*. Nela o jornalista Beto Caloni retoma todos os fatos que envolveram a morte dos Brito. No referido artigo o jornalista afirma considerar que Rosendo foi inconsequente ao enfren-

---

<sup>21</sup> “Adiantamos, todavia, que não foi pequena a exploração política: de monarquistas; a especulação de dissidências do P.R; a própria efervescência do momento, quando já se articulava a candidatura do presidente de São Paulo à presidência da República; os ressentimentos decorrentes da atuação do dr. Teodoro de Carvalho, no governo de Bernardino de Campos, tudo isso maximizado pela imprensa facciosa, interessada, tanto a situacionista como a anti-governista, na defesa de posições que cada jornal representava” (TELAROLLI, 1977, p.101).

<sup>22</sup> Tal mobilização chegou a resultar em envio de telegrama para o governador de São Paulo Campo Sales, sendo posteriormente respondido por este: “A colônia sergipana de Santos manifestou-se enviando um telegrama ao governador de Sergipe pedindo a ele que intercedesse junto ao governador de São Paulo para que houvesse justiça. O pedido foi atendido tendo o governador enviado a Campo Sales um telegrama [...]” (CORRÊA, 2008, p.178-179).

<sup>23</sup> Sobre o tema conferir referência ao Cemitério das Cruzes em texto de Pío Lourenço Corrêa de 1948: “Foi assim que Araraquara, coberta de eucaliptos e de cal, e privada das antigas privadas, do cemitério de São Bento e dos poços, viu afinal, em 1897, o último caso de febre amarela afundir-se no cemitério de contagiados da charneca das Cruzes” (CÔRREA, 1948, p.40).

tar um poderoso chefe político como o coronel Carvalho: “É esse o fato que a tragédia conseguiu ofuscar: a prepotência de um jovem nordestino pobre, que resolveu atacar de forma compulsiva um coronel do café, dono do poder local” (CALONI, 2003, não paginado).

No final do artigo, através da análise da figura do sergipano Rosendo Brito, o jornalista assume postura conservadora quanto à chegada de migrantes na cidade de Araraquara:

Não se trata de culpar ou inocentar ninguém – apenas reconhecer que ninguém conseguiria enfrentar um coronel do café em seu latifúndio. Quem ficou no prejuízo foi Araraquara que faz 200 anos não para de receber gente de todos os cantos (CALONI, 2003, não paginado).

Por outro lado, na década de 1990 o grupo *Belazarte* realiza peça de teatro denominada *Um século de silêncio* abordando o tema do assassinato dos Brito. Com direção de Anysio Ribeiro ([199-]), a peça foi adaptada de livro de título homônimo escrito pelo jornalista José Carlos Magdalena (1997). A peça teatral, ao relembrar o crime, denuncia a violência que envolveu a morte dos sergipanos na cidade de Araraquara.

Interessante notar que o crime é tema atualmente lembrado não apenas em Araraquara, mas, também, em Sergipe<sup>24</sup>. Em 2005, Luiz Antônio Barreto publica em site matéria sobre o crime. Barreto é jornalista, historiador e diretor do Instituto Tobias Barreto e ex-secretário de Estado da Cultura de Sergipe. Sobre a mobilização da comunidade sergipana na época, comenta:

Sergipanos que viviam em São Paulo – Santos, São Carlos, São Paulo capital – se mobilizaram em socorro e proteção à família das vítimas, tendo Ascendino Reis, Silvério Fontes, Olinto Dantas, dentre outros, encabeçado movimento de massa. Em Aracaju, mais de duas mil pessoas saíram às ruas, clamando por justiça e deplorando o assassinato bárbaro dos dois conterrâneos. Subscrições na capital e em diversos municípios do Estado mostraram a solidariedade dos sergipanos. Uma das listas tinha em primeiro lugar o nome do presidente do Estado, Martinho Garcez, outra ostentava a assinatura do arcebispo da Bahia, dom. Jerônimo Tomé da Silva. Uma comissão, tendo à frente o comerciante José Rodrigues Bastos Coelho, e a

---

<sup>24</sup> Rosendo Brito nasceu na cidade de Rosário do Catete, interior do estado.

participação destacada do comerciante italiano Nicolau Pungitori, organizou manifestações públicas e arrecadou considerável soma, entregando-a aos familiares dos mortos, em São Carlos, São Paulo, a mãe e as irmãs de Rozendo, e em Rosário do Catete, Sergipe, a viúva e os oito filhos de Manuel (BARRETO, 2005).

Outro material obtido foi publicado em 2009, no blog *Fontes da História de Sergipe*. Escrito pelo historiador Adailton dos Santos Andrade, o material foi denominado: *Série Rosarenses Ilustres: Um crime em Araraquara nº5*. O autor, ao refletir sobre os desdobramentos do assassinato, comenta:

Um jovem da cidade de Rosario do Catete, que sonhava com uma vida melhor, que durante todo este tempo tentaram esconder a verdadeira história. Hoje o Povo do interior paulista sabe que o rosarense morreu inocente, e que foi tratado mesmo depois de morto como animal, nem enterrado dignamente pode ser, assim seu corpo foi jogado fora da cidade, enterrado em um lugar afastado, por ironia do destino, este lugar hoje é maior e principal cemitério da cidade de Araraquara, “Cemitério dos Brito” família Brito da cidade de Rosario do Catete interior de Sergipe (ANDRADE, 2009).

Apesar da distância, o local em que foram enterrados os Brito se consolida como trajeto de peregrinação popular. Estes passam a ser vistos pela população como santos. Posteriormente, no cemitério foi construída Capela sobre os seus corpos enterrados, a chamada Capela das Almas (fotos abaixo). Todo ano, na data comemorativa do Dia de Finados, é celebrada missa nesta capela com ampla presença popular.



**Foto 7** – Inauguração da Capela das Almas em 22 de junho de 1952



**Fonte:** Lopes (1952a).

**Foto 8** – Capela das Almas ao fundo no canto direito.  
Panorama do Cemitério das Cruzes no ano de 1952



**Fonte:** Lopes (1952b).

**Foto 9** – Foto de 1978 da entrada do Cemitério São Bento, local em que se encontra enterrado o corpo do coronel Carvalho. Ao contrário do Cemitério das Cruzes, este é localizado no centro da cidade.



**Fonte:** Lopes (1978).

## **LINCHAQUARA - THE MURDER OF THE BRITOS**

**ABSTRACT:** *This article aims to address the main historical elements that make up the violent murder of the Britos in the city of Araraquara - SP, in the year of 1897. During this period, western São Paulo lived the coffee expansion, the arrival of the railroad and the migration flow aimed at supplying the needs of labor. The murder made the city known nationwide as linchaquara. The crime is still remembered and sometimes used to denounce the intolerance of foreigners or even to criticize their presence. Over time the Britos became the subject of theater plays and history books, and are still currently considered popular saints.*

**KEYWORDS:** *Urban Memory. Coronelismo. Oeste Paulista.*

## REFERÊNCIAS

- ANDRADE, A. dos S. **Rozendo de Souza Brito: série Rosarenses ilustres: um crime em Araraquara.** n. 5. Blog Fontes da História de Sergipe. 13 set. 2009. Disponível em: <fontesdahistoriadesergipe.blogspot.com.br/2009/09/um-rosarense-lichado-em-araraquara-sp.html>. Acesso em: 21 ago. 2015.
- BARRETO, L. A. **Araraquara: a marca da tragédia.** Site Infonet. 12 jun. 2005. Disponível em: <http://www.infonet.com.br/luisantoniobarreto/ler.asp?id=37827&titulo=Luis\_Antonio\_Barreto>. Acesso em: 12 abr. 2014.
- CALONI, B. **Rozendo de Brito: um forasteiro inconsequente.** Jornal *O Imparcial*, Araraquara, 2003. Recorte de jornal disponível no arquivo da Biblioteca Municipal de Araraquara.
- CANDIDO, A. **Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida.** Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2010.
- CANO, W. **Ensaio sobre a formação econômica regional do Brasil.** Campinas: Ed. da UNICAMP, 2002.
- CORRÊA, A. M. M. **Araraquara 1720-1930: um capítulo da história do café em São Paulo.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2008.
- CORRÊA, P. L. **O depoimento Confidencial de Pio Lourenço Corrêa, um Documento Único.** In: TELAROLLI, R. **Brito: república de Sangue.** Araraquara: Edições Macunaíma, 1997. p.219-216.
- \_\_\_\_\_. **Monografia da palavra “Araraquara”: um pouco de história e um pouco de tupi.** 4. ed. rev. São Paulo: [s.n], 1952.
- \_\_\_\_\_. **A febre amarela em Araraquara.** In: ALMEIDA, N. M. de. **Album de Araraquara.** Organização e edição Nelson Martins de Almeida. São Paulo: Composto e impresso pela Empresa “O papel” Ltda, 1948.
- COSTA, L. F. de C. **Imagens de Araraquara.** Rio de Janeiro, 1998. Relatório apresentado pelo grupo de pesquisa de Historiografia e Memória Agrária da UFRJ\CPDA.
- LEAL, V. N. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LOPES, E. L. V. **100 anos de fotografia: Memória fotográfica de Araraquara.** Realização: Prefeitura do município de Araraquara em comemoração aos 190 anos de Araraquara. Parte I. Pasta Caixa 1 - Cemitério. 1978.

\_\_\_\_\_. **100 anos de fotografia: Memória fotográfica de Araraquara.** Realização: Prefeitura do município de Araraquara em comemoração aos 190 anos de Araraquara. Parte I. Pasta Caixa 1 - Cemitério. Foto nº 48b. 1952a.

\_\_\_\_\_. **100 anos de fotografia: Memória fotográfica de Araraquara.** Realização: Prefeitura do município de Araraquara em comemoração aos 190 anos de Araraquara. Parte I. Pasta Caixa 1 - Cemitério. Foto nº 46. 1952b.

\_\_\_\_\_. **100 anos de fotografia: Memória fotográfica de Araraquara.** Realização: Prefeitura do município de Araraquara em comemoração aos 190 anos de Araraquara. Parte I. Pasta Praças. Foto nº 474. 1917.

\_\_\_\_\_. **100 anos de fotografia: Memória fotográfica de Araraquara.** Realização: Prefeitura do município de Araraquara em comemoração aos 190 anos de Araraquara. CD-ROM - II. Pasta Vistas. Foto nº 002. [19--?].

\_\_\_\_\_. **100 anos de fotografia: Memória fotográfica de Araraquara.** Realização: Prefeitura do município de Araraquara em comemoração aos 190 anos de Araraquara. CD-ROM- I. Pasta: Caixa 4 - Cadeia. Foto nº 604. 1897.

\_\_\_\_\_. **100 anos de fotografia: Memória fotográfica de Araraquara.** Realização: Prefeitura do município de Araraquara em comemoração aos 190 anos de Araraquara. CD-ROM - II. Pasta Vistas. Foto nº 002. 1891.

MASSERAN, P. R. **Teatros Paulistas no ciclo do café: tipologia e arquitetura.** 1998. 202p. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Escola de Engenharia de São Carlos, Universidade de São Paulo, São Carlos, 1998.

MAGDALENA, J. C. **Um século de silêncio.** São Paulo: Senac, 1997.

MANO, M. **Os campos de Araraquara: um estudo de história indígena no interior paulista.** 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000377352>>. Acesso em: 4 set. 2015.

PINA, R. A. Comercio de São Paulo. In: LIMA, O. **Crime de Araraquara: ecos da Imprensa.** Santos: Typographia da Tribuna do Povo, 1898. p.203-204.

PRADO JUNIOR, C. **Formação do Brasil Contemporâneo: colônia**. São Paulo: Brasiliense: Publifolha, 2000.

RIBEIRO, A. (Dir.). **Um século de silêncio**. [199-]. Grupo Belazarte. Arte Vídeo Araraquara. Peça teatral.

TELAROLLI, R. **Para uma história de Araraquara: 1800 a 2000**. Araraquara: Ed. da UNESP, 2003.

\_\_\_\_\_. **Poder local na república velha**. São Paulo: Companhia Nacional, 1977. (Coleção Brasileira, v.364).

TRUZZI, O.; FOLLIS, F. **A ocupação dos sertões de Araraquara: das sesmarias e apossamentos à Lei de Terras de 1850**. São Carlos: EdUFSCAR, 2012.



# INTERFACES ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NO BRASIL: REFLETINDO SOBRE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA O FORTALECIMENTO DOS DIREITOS HUMANOS

Vitor Hugo Rinaldini GUIDOTTI\*

**RESUMO:** A sociedade brasileira é composta por uma pluralidade de religiões manifestadas pelos mais variados espaços. Todavia, algumas das chamadas religiões universais historicamente mostram-se engajadas nos debates de interesse público por meio de seus representantes, incluindo líderes de organizações religiosas e representantes eleitos, que despontam suas concepções teológicas, incidindo muitas vezes no prevailecimento de visões antagônicas à alteridade no cenário político e setores públicos, em detrimento às reivindicações que enfocam a dignidade da pessoa humana, esta que é uma exigência social constitucionalmente garantida e almejada na visão dos Direitos Humanos. Baseada nessa conjuntura e através de uma ligeira discussão bibliográfica a partir de trabalhos das áreas da Sociologia da Religião e Políticas Públicas, o presente texto objetiva refletir em políticas de ações afirmativas voltadas para a promoção do direito à livre garantia de crença – ou descrença – religiosa sem que tal escolha seja tida como critério de exclusão, considerando as configurações sociais e religiosas do Brasil que apontam forte influência do cristianismo. Propõe-se ao final da discussão a educação e o espaço escolar para efetivação dessas políticas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Políticas públicas. Direitos humanos. Sociologia da religião.

## Por uma explicação do fenômeno religioso no Brasil

A multiculturalidade é uma das características marcantes da população brasileira, sendo essa especificidade nacional composta por distintas religiões,

---

\* Bolsista CAPES. Mestrando em Sociologia. UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados. Pós-graduação em Sociologia. Dourados – MS – Brasil. 79825-070 - vitor\_guidotti@live.com

incluindo as de origem judaico-cristã, africanas, indígenas, àquelas configuradas a partir do sincretismo religioso propriamente brasileiro, outras religiões que possuem menos adeptos e representatividade, além do ateísmo e do agnosticismo (IBGE, 2010). Dessa forma, pensar uma convivência harmônica entre essa diversidade de concepções religiosas implica em considerar possíveis embates e articulações de modo imbricado no que tange às denominações e instituições eclesiais, seja para manterem-se existentes, seja para objetivar a expansão de suas existências.

Uma forma de visualizar o fenômeno religioso e suas possíveis tensões no Brasil é utilizando as esquematizações teóricas e apontamentos empíricos de Pierucci (2006). Em seu texto intitulado *Religião como solvente – uma aula* inicia expondo como as estatísticas sobre o número de adeptos das religiões no Brasil vêm sofrendo consideradas alterações que instigam análise, como a diminuição de fiéis das religiões consideradas tradicionais e o acentuado declínio das religiões de matriz africana, incluindo o Candomblé e a Umbanda. Por outro lado, religiões pentecostais e neopentecostais mostram um aumento significativo de seguidores. Para compreender essa dinâmica, Pierucci (2006, p.114) lança mão de uma “classificação funcional” das religiões, dividindo-as em “religiões étnicas” e “religiões universais”<sup>1</sup>.

Compreendem-se religiões étnicas como “religiões com função de preservação de subculturas étnicas” e religiões universais sendo “[...] abertas a todo e qualquer indivíduo, independentemente de tribo, etnia ou nacionalidade.” (PIERUCCI, 2006, p.115). Dessa forma, o primeiro item da classificação diz respeito às religiões que não se pretendem universais, mas que buscam a sobrevivência étnico-cultural de um grupo específico da sociedade – a exemplo das religiões ou crenças indígenas –, o que difere inteiramente dos objetivos das religiões pertencentes ao segundo item.

Interessa-nos neste momento, para fins de problematização da temática aqui tratada, as religiões que compõem o grupo das universais – neste grupo com evidente maioria de origem cristã –, não pela menor importância das de cunho étnico – cuja alteração estatística se deve à relação sinérgica da segunda classificação –, mas pelas suas características intrínsecas à origem de nossa preocupação, tendo como parâmetro seus objetivos:

---

<sup>1</sup> Salienta-se que Pierucci utiliza a classificação teórica originalmente apresentada por Candido Procópio Ferreira de Camargo (1973).



Uma religião universal define-se minimamente por sua “abertura a todos”. Mas essa definição mínima não dá conta do problema. A mera idéia de abertura a todos não me basta, não me parece capaz por si só de captar as implicações disruptivas — é isso que me interessa — de uma religiosidade **ativamente universalista**, cujo exemplo mais característico se acha nas religiões monoteístas **de missão universal**, religiões cujo dinamismo constitutivo está fundado sobre a crença em uma missão divinamente revelada, que outra não é senão a missão de propagação universal da própria revelação emissária. Missão de fazer proselitismo pregando oportuna e inoportunamente, de não sossegar enquanto não se alcançar a conversão (“submissão”, diz-se no islã) de cada um que tenha sido chamado por Deus. (PIERUCCI, 2006, p.119-120, grifo do autor).

Esse atributo das religiões universais nos propicia conjecturas a respeito do comportamento “ativo” que elas possuem, sobretudo pela sua missão primordial que é a universalização. Pierucci (2006) esclarece que se num primeiro momento essas religiões são ameaçadoras para as de cunho étnico, tendo como meta transformar “pessoa” em “indivíduo”, desvinculando-a de um grupo e facilitando assim sua conversão. A complexidade da questão se reforça na observação digladiadora entre as próprias religiões universais, isto é, as disputas entre grandes religiões do Brasil em busca da autopromoção e propaganda. Por considerarem-se “religiões da salvação”, pretendem dedicar especial atenção aos indivíduos ainda não convertidos, considerados “pecadores” até que não se convertam às regras fundamentais específicas dessas religiões:

Eis uma forma de religião especialmente disruptiva, efetivamente destrutiva. Disruptiva e predatória, extrativista. E de fato. Uma religião de salvação individual só se apruma num primeiro momento por via extrativa: extrai sistematicamente os membros das outras coletividades, das quais, antes de ouvir a “boa nova” que interpela à apostasia, eles se pensavam estrutural e inercialmente como parte e parcela. Mas não, religião de conversão não tem a menor consideração. Destaca partes e desata nós, despedaça relações sociais herdadas e desmembra coletividades já constituídas. Congregacionista, “congrega” indivíduos que ela própria “des(a)grega” de outras greis, por secessão ou abdução, indivíduos que ela recruta desenraizando, desterritorializando-os de seus assentamentos convencionais, desviando-os de suas rotas convencionais, desqualificando sistematicamente outros sistemas religiosos de crença e

vida prática, criticando ou condenando sem pedir licença outras condutas de vida e pautas de comportamento, religiosas ou não, coletivas ou não, significativas ou não. (PIERUCCI, 2006, p.122).

Se a lógica das religiões universais é a busca pela conversão de fiéis de outras religiões, desarticulando os grupos no intuito de individualizar as pessoas, estrategicamente é pertinente sua presença em espaços que condicionem seus interesses de maneira eficaz, que possa interferir no cotidiano da população passível de conversão que lhe interessa, a partir de todos os mecanismos imagináveis, ocupando os mais variados espaços.

Tais formas de ação vão ao encontro do que Weber propõe sobre as religiões mundiais, compreendidas como “[...] sistemas religiosamente determinados de ordenamento da vida que conseguiram captar multidões de fiéis.” (WEBER, 2010, p.9). Importante verificar como as religiões universais de Pierucci se assemelham com as religiões mundiais já descritas por Weber, daí a relevante influência da sociologia weberiana na sociologia da religião contemporânea. Ambos os conceitos dizem respeito às religiões que têm como sentido último a mundialização, universalização e/ou globalização, agindo no mundo de tal forma que sua presença seja expansiva.

Ainda de acordo com Weber (2010), as religiões mundiais atuam nas esferas da vida mundana, sobretudo por meio do caráter ascético que promovem de acordo com os princípios que fundamentam sua forma de salvação e presença no “mundo”, visto que “[...] o essencial do mandamento da profecia ou do salvador consiste na apologia de um estilo de vida para obtenção de um valor sagrado.”, sendo que “[...] a profecia ou mandamento implicam, ao menos relativamente, uma sistematização e racionalização do estilo de vida, seja em aspectos particulares **ou em seu conjunto.**” (WEBER, 2010, p.53, grifo nosso). Dentre esses espaços de ação, chamamos atenção para a “esfera política”, onde a tensão entre as “razões do Estado” (WEBER, 2010, p.61), mundanas, a partir do “*homo politicus* racional” agindo “conforme às normas racionais de comportamento estatal” (WEBER, 2010, p.60) tendem a gerar um conflito com os objetivos das religiões de salvação. Estas por sua vez, assim como procedem com as demais esferas, necessitam renunciar aos valores mundanos políticos e dominar a política, para que os representantes das religiões mundiais possam agir racionalmente em relação aos valores religiosos, no intento de exercer a dominação sobre os indivíduos:

Todo organismo de salvação mediante uma *instituição* de graça obrigatória e universalista sente-se responsável diante de Deus pelas almas de pelo menos todos os homens que lhe são confiados. Por conseguinte, esta instituição reivindicará para si o direito e o dever de contrariar com poder impiedoso todo perigo produzido por uma alteração da fé. Sente-se no dever de difundir seus meios de graças salvadores. (WEBER, 2010, p.63, grifo do autor).

Se as religiões de salvação se pretendem como universais, onde um dos quesitos é a conversão de um maior número de pessoas em indivíduos e, portanto, passíveis de se agruparem a partir das convicções religiosas, incluindo como plataforma de ação as esferas mundanas, há de se constatar que inculcar concepções religiosas nos interesses públicos do Estado seja uma excelente oportunidade de as religiões universais agirem, nas palavras de Pierucci, de maneira “ativamente universalista”, pois há a possibilidade de interferência nos poderes executivo e legislativo, no intuito de tornar a esfera política o sustentáculo público dos interesses religiosos.

Exemplificando a presença religiosa na esfera política e, portanto, nos interesses públicos, tomemos como base alguns fatos – ainda que não seja uma descrição fiel a todas as informações que fundamentariam nossa exposição, o panorama evidencia a atuação religiosa a partir de interesses públicos. Lembremo-nos das eleições de 2010, onde uma das pautas principais foi a questão do aborto e de outros temas em que as grandes religiões do Brasil se negam a posicionarem-se de outro modo a não ser de maneira tradicional – temas que integraram, de modo manifesto, o segundo turno da eleição presidencial. Nesse sentido, vale lembrar a entrevista de Michel Zaidan, cientista político e docente da Universidade Federal de Pernambuco concedida à NE10:

[...] Zaidan esclarece que o fato de os evangélicos estarem conquistando cada vez mais espaço nas diversas esferas do governo se deve à ‘disciplina’ inerente aos fiéis e aos objetivos das igrejas. “Os evangélicos, ao contrário dos católicos, têm um projeto de poder para o Brasil. Eles se comportam como um partido político e têm propósitos estratégicos de ganhar governos, prefeituras, bancadas na Assembleia Legislativa e na Câmara Federal”, destaca o cientista político, que atribui tais projetos principalmente às igrejas neopentecostais e pentecostais, como a Assembleia de Deus [...] (ZAIDAN, 2014).

As articulações dos agentes representantes das religiões universais também foram observadas nas eleições de 2014, principalmente as candidaturas de evangélicos:

A principal aposta continua no Poder Legislativo. Nunca tantos pastores foram candidatos como nestas eleições. O número subiu de 193, em 2010, para 270 neste pleito, um aumento de 40%. Como termo de comparação, somente 16 padres católicos são candidatos em todo o País. A bancada evangélica projeta um crescimento de 30%, podendo chegar a 95 deputados federais e senadores. Atualmente, ela conta com 73 congressistas, de acordo com o Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar. O número das bancadas religiosas em assembleias legislativas e câmaras municipais também tem disparado. Já há frentes parlamentares evangélicas organizadas em 15 estados. Nos municípios, é mais difícil mapear a tendência. Pelas contas do Fórum Evangélico Nacional de Ação Social e Política, o número de “vereadores de Deus” aproxima-se de 10 mil. (LOCATELLI; MARTINS, 2014).

Mas não só as religiões evangélicas ocupam espaço notório na política. Há ainda a religião Católica Apostólica Romana, que embora tenha perdido fiéis no Brasil, não deixou de disputar o cenário político. Nos dizeres de Cunha (2013, p.77), “[...] o lance mais ousado do alto clero católico em sua estratégia de recuperação do espaço perdido foi a *concordata* entre o governo brasileiro e o Vaticano/Santa Sé.”, assinado pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva em fevereiro de 2010, um tratado<sup>2</sup> que “confere privilégios para essa instituição religiosa operar no território do país em questão.” (CUNHA, 2013, p.77-78). Cunha prossegue com o que consideramos uma máxima a respeito deste acordo<sup>3</sup>:

Tornou-se realidade o que jamais acontecera, nem durante o Império, quando o catolicismo era religião oficial, e parecia impossível desde que, em 1889, o regime republicano extinguiu o padroado imperial: a direção mundial da Igreja Católica logrou que o Estado brasileiro firmasse com ela um tratado

---

<sup>2</sup> Devido Cunha (2013) não tratar especificamente deste tratado, indicamos Fischmann (2012) por apresentar uma análise mais detalhada.

<sup>3</sup> Mesmo exemplificando o poder que a Igreja Católica possui, vale lembrar que no mesmo dia em que a Câmara dos Deputados validou a *concordata*, houve também a aprovação do *acordão*, que propõe benefícios às Igrejas Evangélicas (CUNHA, 2013).

que lhe garante privilégios especiais, em termos políticos, fiscais, trabalhistas, educacionais e outros, em total desrespeito aos dispositivos constitucionais. (CUNHA, 2013, p.78).

Há ainda outras fontes que demonstram a interferência religiosa na política e no espaço público<sup>4</sup>, ressaltando as estratégias das instituições religiosas, aqui tratadas como religiões universais, na busca pela salvação dos fiéis e na conversão de pessoas. Nesta perspectiva, é possível pensar que as diretrizes religiosas possam proporcionar *lobbys* de interesse estritamente religioso, onde a exclusão daqueles que não condescendem com estas formas de pensamento seja ocorrente, sobretudo os grupos histórica e socialmente perseguidos pelas religiões, como exemplo os homossexuais, as mulheres, os adeptos das religiões de matriz africana, ateus e agnósticos, isto é, grupos que apresentam comportamentos e opiniões que contrariam a racionalização da vida imposta pelas religiões de salvação.

A partir das evidências empíricas, enfocando a tensão entre diversidade e discriminação religiosa, surgem como proposta as políticas públicas para os direitos humanos, a fim de garantir os direitos constitucionalmente conquistados e o respeito à dignidade humana, proposição esta que aprofundaremos no tópico subsequente.

## Políticas públicas como intervenção à discriminação religiosa

A interpretação da Constituição da República Federativa do Brasil sugere que o país legalmente defende a tolerância em relação à diversidade religiosa, com o pressuposto da laicidade, portanto um governo neutro em matéria religiosa. Isto porque no seu artigo quinto a CF de 1988, especificamente no inciso sexto, afirma que “[...] ninguém será privado de direitos por motivo de **crença religiosa** ou de convicção filosófica ou política [...]” (BRASIL, 2010, p.5, grifo nosso). Já no artigo décimo nono consta que a União está impedida de “[...] estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento **ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança**, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.” (BRASIL, 2010, p.9, grifo nosso). Todavia, este último artigo constitucional é paradoxal, pois se num momento afirma que o Estado não pode estabelecer articulações com as instituições religiosas, tal impedimento pode ser esfacelado caso haja “interesse

<sup>4</sup> Os estudos de Birman (2003), Mariano, Hoff e Dantas (2006), Oro et al. (2012) e Cunha e Lopes (2012) podem ser úteis para o entendimento da relação entre religião e a esfera política.

público”, o que poderia acarretar em proselitismo religioso ou a ocupação de espaços pelas religiões universais, vide sua maior representatividade em relação às religiões minoritárias ou étnicas, com o pretexto – dissimulado – de contribuição à sociedade. Ainda que em nosso ponto de vista o artigo décimo nono da CF de 1988 apresente interpretação confusa, as proposições constitucionais demonstram uma posição de aceitação à pluralidade de religiões no Brasil, bem como a livre escolha dos indivíduos em professar – ou não – a fé que desejarem.

Na mesma linha de raciocínio podemos citar o artigo dezoito da Declaração Universal dos Direitos Humanos, um documento cujo objetivo é nortear as ações governamentais dos Estados-Membros que “assinaram o documento”<sup>5</sup>:

Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular. (NAÇÕES UNIDAS, 1948, p.4).

Tanto a CF de 1988 como a Declaração Universal dos Direitos Humanos salientam o dever do Estado em garantir o direito à diversidade religiosa e suas manifestações, coibindo o proselitismo religioso a partir dos aparatos públicos. Todavia, os estudos empíricos já apresentados vão na contramão com a proposta de ambos os documentos. Nesse sentido, no intuito de propiciar um espaço plural de diálogo, onde todas as religiões – ou grupos semelhantes – tenham garantidas suas existências, sem que haja exclusões de cunho político e público, temos as políticas públicas como forma de abordar a diversidade e a discriminação religiosa. Ainda que resguardadas todas as problemáticas que *a posteriori* esta ação pública apresentaria, visto que o próprio setor que estamos problematizando, isto é, as instituições religiosas universais, podem apresentar participação efetiva nessa proposta, conforme ressalva Johnson (2011, p.181):

O processo de política pública é decorrente de atividade intencional do ser humano, desde sua formulação à sua execução cotidiana, tornando evidente o caráter político, decorrente de uma complexa disputa de interesses, que se materializa em cada um dos momentos desse percurso. É necessário observar

---

<sup>5</sup> Salienta-se que a Constituição brasileira de 1988 incorpora o conteúdo da Declaração Universal dos direitos Humanos.

que, ao empreender o esforço por compreender a política pública, há de se considerar os agentes, os setores sociais e as instituições formais, pois uma rede composta por uma miríade de atores informais também se tece em torno delas. (JOHNSON, 2011, p.181).

Assumindo de início esta problemática epistêmica sobre as políticas públicas, isto é, os diversos interesses que se apropriam dessa investida do Estado, temos inicialmente para nossa reflexão o conceito de política utilizado por Rua (1998). Para a autora, política “[...] consiste no conjunto de procedimentos formais e informais que expressam relações de poder e que se destinam à resolução pacífica dos conflitos quanto a bens públicos.” (RUA, 1998, p.231). Portanto, por política pública podemos compreender o esforço em buscar sanar as adversidades inerentes ao convívio em sociedade. Temos também a definição do conceito por Johnson (2011, p.181), onde a política é

[...] um conjunto de decisões e instituições provindas do acervo organizacional estatal com vistas a organizar a sociedade em conjunto – isto é, o Estado intervém, ou se omite, nas decisões relacionadas à economia, à política e às questões sociais. (JOHNSON, 2011, p.181).

Tais intervenções do Estado baseiam-se nas demandas existentes, que são “[...] aspirações e necessidades, sejam elas expressas de maneira organizada, ou não; e digam respeito a amplos setores da sociedade ou a pequenos grupos.” (RUA, 1998, p.233). Demandas que podem ser classificadas como “reivindicações de bens e serviços”, “participação no sistema político” e “[...] de estabelecimento de normas para o comportamento de agentes públicos e privados.” (RUA, 1998, p.233).

As demandas podem se configurar também como o prélio à exclusão, discriminação e preconceito por motivos religiosos. Assim, assumindo a intolerância religiosa como um problema do Estado, as políticas públicas podem ser uma proposição prática para o fortalecimento da dignidade da pessoa humana, mormente sua importância em garantir a “concretização dos direitos humanos, em particular os direitos sociais” (BUCCI, 2001, p.7), em especial os direitos de primeira geração, àqueles entendidos como a livre manifestação individual, onde é vedado ao Estado e às pessoas a repressão, e os de segunda geração, que propiciam garantir por meio de recursos necessários a realização dos direitos da primeira geração (BUCCI, 2001).

Noutras palavras, a segunda geração de direitos humanos seriam os aportes inexoráveis às possibilidades dos direitos da primeira geração. Isto é, pensando as distintas religiões existentes no Brasil, só se pode incluir numa denominação religiosa seja ela qual for, sem a ameaça de exclusão, caso haja um ambiente propício a esta escolha, um cenário que não exerça coerção excludente, que não rejeite a visão do outro por não compactuar com o pensamento dominante – aspectos muitas vezes propagados pelas religiões universais. Dessa forma só se pode conceber a diversidade religiosa (direitos de primeira geração) desde que o Estado afirme-se como laico, negando o proselitismo religioso na esfera pública e não comprometendo o interesse coletivo por estratégias geradas em acordos com religiões com maior poder político (direitos da segunda geração) (BUCCI, 2001). Concebendo as políticas públicas como proposta de garantia de direito à diversidade religiosa, as ações governamentais necessitam se eximirem então de objetivos religiosos, mesmo aqueles considerados habituais, negando as mais variadas peculiaridades que suscitem uma discriminação dessa natureza.

Visto tal desafio, Saule Júnior (2001) descreve que o Brasil, a partir dos diálogos provenientes da Conferência das Nações Unidas sobre Assentamentos Humanos (Habitat II), considerou o poder local como agente importantíssimo no processo de concretização dos direitos humanos, por possuir poder de capitanear ações que visem o respeito à dignidade humana, tornando favorável sua concretização. O espaço escolar e as diretrizes educacionais, como espaço e proposta inerentes à promoção da tolerância, são lembrados por possuir elementos de formação humana condizentes com os princípios da cidadania, do respeito à diversidade cultural e de busca pela efetivação dos direitos humanos, resguardado quando não vinculado às estratégias de prevaletimento e reprodução do *status quo*, que interessa aos grupos dominantes (BOURDIEU; PASSERON, 2008).

Enfocando a educação como espaço para promoção das políticas públicas que objetivam o direito à diversidade religiosa, o Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos (PNEDH) traz como contribuição à educação brasileira a efetivação de políticas públicas que priorizem, num primeiro momento, a “consolidação de uma proposta de um projeto de sociedade baseada nos princípios da democracia, cidadania e justiça social” e, posteriormente, “[...] reforçando um instrumento de construção de uma cultura de direitos humanos, entendida como um processo a ser apreendido e vivenciado na perspectiva da cidadania ativa.” (BRASIL, 2007, p.13). Dentre as sugestões do PNEDH de políticas à educação básica, destacamos duas:



9. fomentar a inclusão, no currículo escolar, das temáticas relativas a gênero, identidade de gênero, raça e etnia, **religião**, orientação sexual, pessoas com deficiências, entre outros, bem como todas as formas de discriminação e violações de direitos, assegurando a formação continuada dos(as) trabalhadores(as) da educação para lidar criticamente com esses temas; 10. Apoiar a implementação de projetos culturais e educativos de enfrentamento a todas as formas de discriminação e violações de direitos no ambiente escolar. (BRASIL, 2007, p.33, grifo nosso).

É nesse sentido que consideramos a educação e o espaço escolar, não apenas na educação básica, mas em todos os níveis de ensino, uma forma de angariar o respeito à diversidade religiosa, refletindo as dinâmicas que ajudariam na formação cidadã, pautada pelo respeito às minorias, incluindo aqui a aceitação dos adeptos de religiões étnicas e daquelas religiosidades que possuem pouca representatividade, além dos indivíduos que não possuem religião ou crença, como pessoas detentoras de direitos inerentes à sua compreensão como ser humano, por conseguinte, consideradas então como pertencentes a um modo de vida possível e legítimo aos olhos do interesse público.

Não apenas o respeito à diversidade religiosa poderá ser obtido ao se pensar políticas públicas com tais metas, visto que, ao lembrarmos-nos das proposições weberianas, todos aqueles que não assumirem uma postura que seja de salvação pelas religiões universais, poderão ser respeitadas no espaço público, incluindo então a elaboração de uma legislação orientada pelos princípios dos direitos humanos, essencialmente necessários para um ambiente harmônico e comprometido com a pluralidade de “ser” e de “pensamento”.

### **É possível políticas públicas voltadas ao combate da discriminação religiosa? Ou uma proposta de conclusão**

Pensar em políticas públicas que consagrem os direitos humanos como inerentes à dignidade da pessoa humana, neste caso pensando a diversidade e a discriminação religiosa, traz desafios que incitam especulações. Como já mencionado, a própria promoção de políticas públicas com a finalidade de efetivar a laicidade do Estado passa pela questão dos agentes políticos que articularão tais políticas. Considerando os debates e perspectivas sobre a elaboração e efetivação das políticas públicas, devemos considerar uma miríade de interesses individuais, sejam de representantes políticos ou instituições, que certamente irão corroborar para alterações da natureza existencial de uma política pública.

Portanto, a hipótese que as religiões irão se manifestar em detrimento dessas políticas pode muito bem ser embasado pelo que já se observa antes mesmo do Brasil República, dada as relações históricas entre instituições religiosas e poder público. Mesmo que saibamos da pertinência das políticas públicas como ação inerente à conquista do reconhecimento da diversidade, a lógica do controle do governo estatal é movida por interesses de grupos ou classes dominantes, dirigido e articulado objetivando atender os anseios dos que podem manter, ou não, dependendo da atuação, representantes políticos no poder, o que pode ser facilmente compreendido pelo conceito de ação racional e dominação proposto por Weber (2010).

No entanto, cogitar a educação formal como incentivo à busca pelo respeito à diversidade religiosa não deve ser considerada utópica – no sentido comum da palavra –, se alguns grupos considerados excluídos adquirem atualmente, aos poucos, direitos inerentes à dignidade humana, derrubando leis excludentes e firmando-se no espaço público. Novos estudos, reflexões, e a participação ativa de grupos religiosos ou não religiosos discriminados hão de construir uma proposta que altere a realidade, em detrimento do intuito do pensamento religioso excludente, a partir da formação humanista dos educandos e futuros atores políticos.

### **INTERFACE BETWEEN RELIGION AND POLITICS IN BRAZIL: THINKING THROUGH PUBLIC POLITICS FOR DEEPENING HUMANS RIGHTS**

**ABSTRACT:** *The Brazilian society is composed by a plurality of religions, whose express themselves by all the social spaces, however, some of the so called universal religions historically had shown themselves engaged on public debates through their representants, which includes religious organizations' leaders and elected politicians, entering in those debates with their theological conceptions, struggling to make prevalent in politics scenario and in public sectors antagonistic visions to respect for otherness and to guidelines which focus the respect to human' dignity and the fight against prejudice - constitutionally warranted by the Human Rights. Through a brief bibliographic discussion of works on Religion' Sociology and Public Politics, the present article reflects on affirmative action's politics who aim to warrant the free faith' right, considering the social and religious configuration of Brazil, strongly influenced by Christianity, especially the public education and school environment to effective those politics.*

**KEYWORDS:** *Public politics. Human rights. Sociology of religion.*

## REFERÊNCIAS

BIRMAN, P. (Org.). **Religião no espaço público**. São Paulo: Attar, 2003.

BOURDIEU, P.; PASSERON, J. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Petrópolis: Vozes, 2008.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: Texto Consolidado até a Emenda Constitucional nº 66 de 13 de Julho de 2010. Brasília: Senado Federal, 2010. Disponível em: <[http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988\\_13.07.2010/CON1988.pdf](http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_13.07.2010/CON1988.pdf)>. Acesso em: 12 ago. 2014.

BRASIL. Ministério da Educação. **Plano Nacional de Educação em Direitos Humanos**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos: UNESCO, 2007.

BUCCI, M. P. D. Buscando um conceito de políticas públicas para a concretização dos direitos humanos. In: BUCCI, M. P. D. (Org.). **Direitos humanos e políticas públicas**. São Paulo: Pólis, 2001. p.5-16.

CAMARGO, C. P. F. de. (Org.). **Católicos, protestantes, espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CUNHA, L. A. **Educação e religiões**: a descolonização religiosa da escola pública. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

CUNHA, C. V. da; LOPES, P. V. L. **Religião e política**: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.

FISCHMANN, R. **Estado laico, educação, tolerância e cidadania**: para uma análise da concordata Brasil-Santa Sé. São Paulo: Factash Ed., 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA [IBGE]. **Censo demográfico 2010**: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro, 2010.

JOHNSON, G. A. Os alicerces das políticas públicas: adversidades da universalização. In: FAISTING, A. L.; FARIAS, M. de F. L. **Direitos humanos, diversidade e movimentos sociais**: um diálogo necessário. Dourados: Ed. da UFGD, 2011. p.179-203.

LOCATELLI, P.; MARTINS, R. O poder dos evangélicos na política. **Carta Capital**. São Paulo, 11 ago. 2014. Seção Sociedade. Disponível em <<http://www.cartacapital.com.br/revista/811/alem-do-misticismo-9696.html>>. Acesso em: 12 ago. 2014.

MARIANO, R.; HOFF, M.; DANTAS, T. Y. de S. Evangélicos sanguessugas, presidenciáveis e candidatos gaúchos: a disputa pelo voto dos grupos religiosos. **Debates do NER**, Porto Alegre, v.7, n.10, p.65-78, 2006. Disponível em <<http://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/2777/1392>>. Acesso em: 12 ago. 2014.

NAÇÕES UNIDAS. **Declaração universal dos direitos humanos**, 1948. Disponível em <[http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis\\_intern/ddh\\_bib\\_inter\\_universal.htm](http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm)>. Acesso em: 12 ago. 2014.

ORO, A. P. et al. (Org.). **A religião no espaço público: atores e objetos**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente – uma aula. **Novos Estudos – CEBRAP**, São Paulo, n.75, p.111-127, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/n75/a08n75.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2014.

RUA, M. das G. Análise de políticas públicas: conceitos básicos. In: RUA, M. das G.; CARVALHO, M. I. V. (Org.). **O estudo da política: tópicos selecionados**. Brasília: Paralelo 15, 1998.

SAULE JÚNIOR, N. Políticas públicas locais: municípios e direitos humanos. In: BUCCI, M. P. D. (Org.). **Direitos humanos e políticas públicas**. São Paulo: Pólis, 2001. p.17-31.

Z Aidan, M. Cientista político analisa relação entre religião e política nas eleições 2010. **NE10 – Notícias de Pernambuco, Nordeste, Brasil e o mundo**. Recife, 07 out. 2010. Disponível em: <<http://ne10.uol.com.br/canal/eleicoes-2010/noticia/2010/10/07/cientista-politico-analisa-relacao-entre-religiao-e-politica-nas-eleicoes-2010-239206.php>>. Acesso em: 12 ago. 2014.

WEBER, M. **Sociologia das religiões**. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2010.

# CONSIDERAÇÕES SOBRE A VIOLÊNCIA PELA ÓTICA DE JOHAN GALTUNG: ALGUNS ASPECTOS DO TERRORISMO E O ADVENTO DA INTOLERÂNCIA

Rodrigo Augusto Duarte AMARAL\*

**RESUMO:** Baseado na compreensão do sociólogo norueguês Johan Galtung acerca dos conflitos sociais, este artigo busca abordar os conceitos de violência estrutural, direta e, sobretudo, a cultural, relacionando-os com uma reflexão de Michael Walzer sobre os limites das ações militares, colocando em pauta a questão da desproporcionalidade entre inimigos, sobretudo tendo em debate o terrorismo como forma de ação de combate nos conflitos contemporâneos. O raciocínio disposto indica que medidas de violência direta extrema por parte das comunidades políticas fracas (como as praticadas no terrorismo, por exemplo) seriam um reflexo da sua falta de recursos em comparação a potências militares tradicionais. A consequência dessas práticas de violência direta extrema é a disseminação de um sentimento de intolerância por parte da sociedade civil (por medo, incompreensão), que constrói os discursos de intolerância, evidenciando-se, portanto, a existência da violência cultural.

**PALAVRAS-CHAVE:** Violência cultural. Desproporcionalidade. Terrorismo.

## Introdução

As metas do Judiciário nem sempre coincidem com as do governo francês. Quando o painel de sete juízes franceses condenou Abdallah à prisão perpétua, que desafiou o fundamento do procurador da República para uma

---

\* Bolsista CAPES. Mestrando em Relações Internacionais San Tiago Dantas (UNESP, UNICAMP, PUC-SP). Graduado em Relações Internacionais. PUC-SP. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo – SP – Brasil. 05014-901- rodrigoadamaral@hotmail.com

sentença mais branda de 10 anos. O público foi ao que parece por trás da decisão dos juízes - uma pesquisa recente disse mais de 78 por cento dos franceses aprovam o veredicto à Abdallah, apesar da ameaça de represálias terroristas. (LIEF, 1987).

O trecho da reportagem acima poderia facilmente ser lido e interpretado como um retrato atual de ataques terroristas na França, como os retratados no último mês de janeiro de 2015. Entretanto esta é uma reportagem de 1987, retratando a condenação à prisão perpétua do libanês Georges Ibrahim Abdallah, por terrorismo. Ela é um exemplo que evidencia como o tema da violência e do terrorismo já imbricava a agenda do país em meados da década de 1980, inclusive sendo uma questão de política legislativa, uma vez que até 1981 os julgamentos sobre terrorismo eram efetuados, por uma corte especial composta por juízes e militares, em portas fechadas, conhecida como *State Security Court* (ou Tribunal de Segurança do Estado)<sup>1</sup>. Quando François Mitterrand foi eleito presidente (representante do Partido Socialista), fora abolido este sistema de julgamento por ser considerado antidemocrático e iniciaram os julgamentos por júri comum. Inicialmente este novo sistema era eficaz, até um dia em que Régis Schleicher, líder do grupo extremista *Direct Action* aterrorizou os jurados com ameaças de morte. Pouco depois alteraram novamente o sistema de julgamento, optando por um painel de sete juízes escolhidos numa base caso a caso (justamente este que julgou Abdallah).<sup>2</sup>

Já nos primeiros dias de 2015 a intensificação da incidência de confrontos internacionais elevou-se, sobretudo os efeitos nocivos destes embates, indicando portanto uma majoração considerável da violência. Talvez essa fosse a primeira impressão ao se refletir acerca dos confrontos contemporâneos. Entretanto, ao se comparar os efeitos nocivos dos confrontos em relação à sua repercussão e preocupação que levam à sociedade civil e aos olhos das mídias tradicionais, é evidente a existência de uma lacuna. Se se compara dois confrontos distintos, A e B de origens e envolvidos (atores) diferentes, porém um tem um número X de vítimas e o outro um número dez vezes X, ou até cem vezes X, claro que

---

<sup>1</sup> Tais informações sobre a legislação francesa em julgamentos e medidas jurídicas contra o terrorismo estão contidas no relatório do Human Rights Watch (2008).

<sup>2</sup> Segundo o site oficial da diplomacia do Governo Francês, atualmente na França, o acompanhamento dos casos de terroristas está sob revisão judicial perante os tribunais comuns. Tribunais especializados na luta contra o terrorismo foram criados, a seção antiterrorista da procuradoria de Paris, com uma competência nacional. No julgamento, os juízes que não são especializados magistrados, mas o júri é composto por juízes profissionais, o ônus da prova está mobilado e penalidades são reforçadas. (LA FRANCE..., 2015).

se pensaria que o segundo é mais preocupante e deveria ter um foco maior de atenção. Contudo, quando se tratam de relações sociais existem diversas variáveis que devem ser levadas em consideração antes de aplicar essa simples fórmula matemática.

Suponha que no confronto A os atores envolvidos são indivíduos da sociedade francesa e representantes do grupo terrorista do Estado Islâmico, já no caso B se envolvam indivíduos dos Estados do Centro-norte da África (Nigéria, Níger e Chade) e o grupo extremista do *Boko Haram*. Basicamente, por ser uma potência tradicional, o embate envolvendo a França tem uma repercussão muito maior devido à sua capacidade de poder, sua força bélica e militar, por ser uma potência do *status quo*<sup>3</sup> e por ter uma grande influência na mídia internacional (sendo um dos centros de disseminação de informações no mundo); enquanto isso no segundo caso envolvem-se países que têm capacidade de influência internacional baixa, têm uma base militar e bélica extremamente fraca, não pertencem ao *status quo* vigente e não têm participação nem ingerência na mídia internacional. Essas poucas variáveis demonstram de forma simples como são construídas as relevâncias dos confrontos internacionais.

O Conflito envolvendo Ucrânia e Rússia que teve seu grande estopim no caso da anexação da região da Criméia (que fazia parte da Ucrânia) à Rússia já deixou desde abril de 2014 cerca de 5400 mortos. Entretanto, houve um crescimento no número de civis mortos no conflito, sendo que de 31 de janeiro a cinco de fevereiro de 2015, foram 263 mortos (UKRAINE..., 2015).

Na região Norte da África, o grupo extremista *Boko Haram* desde 2009 recruta homens, mulheres e crianças, mas somente a partir de 2013 teve seu prestígio elevado após o governo nigeriano decretar estado de emergência devido às atividades. O impacto dos ataques do grupo extremista desde então foram profundamente aterrorizantes. Em abril de 2014 o grupo sequestrou 276 garotas da escola secundária *Chibok*, o maior sequestro já efetuado pelo grupo extremista. A Organização Não Governamental (ONG) *Human Rights Watch* estima que desde 2009 o *Boko Haram* já assassinou mais de 7 mil civis em centenas de ataques no nordeste da Nigéria e arredores, sendo que ao menos 4 mil dessas mortes foram registradas entre Maio e Setembro de 2014 (WEST..., 2015).

No dia 7 de janeiro de 2015, o jornal satírico francês *Charlie Hebdo* sofreu um atentado terrorista perpetrado pelos irmãos Said e Chérif Kouachi, ambos

---

<sup>3</sup> Aqui a expressão em latim *Status quo* refere-se ao significado de: “estado atual”, “estado vigente”. Se tratado sob a perspectiva dos Estados, refere-se à ordem atual de relação entre eles. Portanto ao se dizer que um Estado (seus representantes) procura manter sua posição na ordem internacional vigente, pode-se utilizar a expressão *Status quo*.

franceses, que assassinaram 12 pessoas, dentre elas membros do jornal *Charlie Hebdo*. Sugeriu-se que o atentado fora executado como forma de protesto às sátiras publicadas pelo jornal, as quais eram recebidas como um insulto ao islã. Ainda nos dias 8 e 9 do mesmo mês outro francês Amedy Coulibaly efetuou outros ataques terroristas que culminaram na morte de mais 5 pessoas, portanto no total 17 mortes. Após os “três dias de terror” a mobilização internacional diante das ocorrências foi exorbitante, em um contexto cujos líderes de Estados (EUA, Inglaterra, Brasil, Índia, China, Alemanha, Vaticano, Rússia) no mundo todo e líderes das Organizações Supranacionais (União Europeia, Organização Internacional da Francofonia [OIF], Organização das Nações Unidas [ONU], Organização para a Cooperação Islâmica) se pronunciaram oficialmente condenando o ato terrível que ocorrera na França.

Ao se comparar de forma analítica a repercussão e o impacto internacional dos ataques ocorridos na França em janeiro de 2015 e as dezenas de ataques efetuados pelo *Boko Haram*, ou mesmo as milhares de mortes no conflito entre Israel e Palestina, ou os vários mortos no embate entre Russos e Ucrânianos, ou Síria e Estado Islâmico, Curdos e Estado Islâmico, etc., percebe-se como existe um longo espaço que separa a relevância e os impactos dos conflitos internacionais na sociedade ocidental, que detém o domínio das mídias e informações. Assim, por consequência, existe uma influência que se aplica na percepção da violência no mundo.

## **O Estudo da Violência de Johan Galtung<sup>4</sup>**

Em sua obra *Violence, Peace and Peace Research*, Johan Galtung (1969) partia da premissa de que para se estudar a paz é necessário entender a violência. Assim, afirma que “a violência está presente quando seres humanos estão sendo influenciados de maneira tal que suas realizações atuais somáticas e mentais estão abaixo das suas realizações potenciais.” (GALTUNG, 1969, p.168, tradução nossa).

Basicamente concebe-se de forma simples que para a existência de violência deve-se haver um sujeito, um objeto e uma ação. Entretanto, a violência não pode ser definida por apenas uma concepção específica, mas deve ser um

---

<sup>4</sup> O norueguês Johan Galtung (nasceu em 1930) é sociólogo, matemático e um dos principais fundadores da área de estudos de paz e conflitos nas Relações Internacionais. Ele desenvolveu e influenciou diversas teorias, tais quais a distinção entre paz positiva e negativa, violência estrutural, teorias de conflitos e resoluções de conflitos, o conceito de *peacebuilding*, a teoria estrutural do imperialismo e a teoria dos EUA simultaneamente como uma república e um império.



conceito estendido uma vez que se comporta por dimensões diversas. Num primeiro momento há que se considerar dois tipos iniciais e distintos: a violência física e a psicológica (GALTUNG, 1969). Nessa distinção nota-se que a primeira tem um impacto muito maior ao olhos sociais comuns, haja vista que ela é perceptível e material, ou seja, é possível se notar a violência física no momento que ela ocorre, pois é pontual e afeta o corpo. A segunda afeta sobretudo a alma e o emocional, incluindo aí as mentiras, lavagens cerebrais, doutrinações de vários tipos, ameaças, entre outras. Nesse caso todas as violações ao ser humano implicam em limitar sua capacidade e potencialidade mental. Dentre as demais distinções de violência, Galtung (1969) apresenta a diferença ente **negativa** e **positiva**, uma vez que ela pode ser considerada um meio necessário para se alcançar determinado fim, cujo resultado implica o uso de violência por indispensabilidade: se a violência implicou ou não no ferimento de alguém, se existe ou não um sujeito que praticou/efetuou a violência. Outra distinção é se a violência é ou não intencional, e por último se ela é manifesta (visível e identificável), ou se é latente (de difícil identificação e como reflexo de alguma ação não direta).

Simplificando a construção de Galtung sobre violência, pode-se identificar ao menos uma distinção principal dentro do conceito, que subjugua a relação entre violências visíveis e invisíveis. No primeiro campo, das visíveis, implica-se imediatamente a Violência Direta, que é aquela física ou verbal identificável nas formas de condutas humanas, portanto manifesta, a qual implica numa relação direta de uma ação violenta com o propósito de agredir, ofender ou eliminar, numa relação conspícua entre os agentes da violência e os destinatários da mesma. No segundo campo (invisível), encontram-se a Violência Estrutural e a Violência Cultural. Desta forma, convencionou-se que estes três aspectos da violência (Direta - Estrutural - Cultural) correspondem ao que se chama de “Triângulo da violência” de Galtung. A estrutural seria aquela inserida nas estruturas sociais, relacionando-se diretamente com a injustiça social. Isto posto, associa-se à distribuição de recursos, à exploração, à discriminação e à marginalização. A cultural identifica-se com ataques ligados diretamente aos traços culturais e às identidades coletivas de comunidades políticas, sociais, ou religiosas. Portanto, são atitudes, argumentações, incitações, acusações e sobretudo, quaisquer aspectos da cultura que podem ser utilizado para promover, legitimar ou justificar a violência – seja da forma direta ou estrutural – de modo que a violência cultural permite enxergar a exploração ou repressão como fatos normais (GALTUNG, 1990). Em sua definição, a violência direta se concretiza por

meio de comportamentos e responde a outros atos de violência, a cultural cria um marco legitimador da violência e se realiza por atitudes pessoais, enquanto a violência estrutural se centra no conjunto de estruturas que não permitem as satisfações das necessidades.

**Figura 1** – O “Triângulo da Violência” de Galtung



**Fonte:** Elaboração própria.

É possível fazer uma analogia da violência com um iceberg, sendo a ponta dele a violência direta, parte visível de fácil mensuração e análise. Entretanto, por baixo desta ponta toda base – que é a grande massa do corpo de gelo – compõe a violência invisível (Estrutural e Cultural) que muitas vezes é quem subjuga a existência de violência física, podendo ser até mais agressiva que a direta. Particularmente, a violência cultural tem uma característica de estar mais próxima da sociedade civil, principalmente por corresponder a sentimentos preconceituosos que estão intrínsecos a ela:

[...] ‘violência cultural’ é definido aqui como qualquer aspecto de uma cultura que pode ser utilizado para legitimar violência na sua forma direta ou estrutural. A violência simbólica construída em uma cultura não matam ou mutilam como violência direta ou a violência embutida na estrutura. (GALTUNG, 1990, p.291, tradução nossa).

A cultura pode acarretar repressão, exploração, desrespeito contra determinadas comunidades e isso ser considerado um fato normal. Portanto, concretiza a existência de práticas discriminatórias que de forma indireta atingem e violentam tais comunidades.

## Limitações das Ações Militares segundo a Teoria da Guerra Justa

Michael Walzer desenvolveu na década de 1970 uma obra que constrói uma Teoria da Guerra Justa. O objetivo principal do teórico norte americano era identificar e comprovar que existe uma realidade moral na guerra. Sua construção perpassa a abordagem política e moral dos conflitos internacionais, indagando-se sobre o debate referente à justiça da/na guerra, sobretudo em dois centros objetos de estudo: *Jus ad Bellum* e o *Jus in Bello*. O primeiro se traduz como a “Justiça do Guerrear”, que significa o questionamento se a guerra é justa; tal compreensão envolve em grande medida julgamentos sobre os motivos da agressão e/ou autodefesa. O segundo se traduz na “Justiça no Guerrear”, cuja questão regente é se a guerra está sendo travada de modo justo; neste quesito tem-se em mãos o debate sobre o cumprimento ou violação das normas costumeiras e positivas de combate (WALZER, 2003).

Ambos os conceitos são independentes entre si, de maneira que na visão de Walzer é possível conceber uma guerra cuja razão é justa, porém a forma como ocorrem os conflitos pode ser injusta, bem como é possível que uma guerra injusta seja levada de forma justa, com combates que respeitam as convenções de guerra.

Neste caso proposto nos limitaremos a abordar o *Jus in Bello* – portanto trabalhar o conceito de justiça no combate – analisando as formas como ocorrem os conflitos contemporâneos e focando no conflito envolvendo o terror como forma de combate. Desde os anos 2000, com o avanço das tecnologias bélicas e novas formas de combate, existe um crescimento progressivo na incidência de morte de civis nos conflitos internacionais. A missão da ONU no Afeganistão reportou em julho de 2014 que houve um crescimento de 24% no número de civis vítimas. Constatou-se que, de maneira geral, isso ocorreu devido a operações que envolveram as forças de segurança ou de inteligência internacionais e indicou tomar medidas adequadas para assegurar a prestação de contas, melhor prática operacional e compensação (UNAMA, 2014). Todavia, há que se ressaltar que existem convenções internacionais que regulam as formas como deveriam ser combatidas as guerras.

Internacionalmente e legalmente, a instituição que tem por dever cuidar dos termos lícitos sobre as normas de ações nos conflitos é o Direito Internacional Humanitário<sup>5</sup> (DIH). Como parte do Direito Internacional, o

---

<sup>5</sup> DIH é um conjunto de regras que busca, por questões humanitárias, limitar os efeitos dos conflitos armados. Protege as pessoas que não participam ou deixaram de participar das hostilidades e restringe os meios e os métodos

DIH tem por função proteger pessoas que não participaram, ou não participam mais de hostilidades perpetradas em contexto de guerra e não se submetem mais aos seus métodos e significados. Também conhecido como direito da Guerra ou do conflito armado, o DIH não regula se o Estado deve ou não utilizar da sua força ou da guerra como meio para combater alguma injustiça: tais condições estariam definidas exclusivamente na Carta da ONU (ICRC, 2004). Desta maneira, o objetivo seria blindar todos os não-combatentes que não se envolvem diretamente com o conflito.

Especialmente os conflitos internacionais que envolvem maior incidência de morte de civis são aqueles cujo teor estratégico de combate envolve práticas terroristas (WALZER, 2006). Entretanto, numa análise mais realista em que se compara as capacidades militares e econômicas entre os Estados que atuam em prol de um discurso de guerra ao terror<sup>6</sup>, e as comunidades políticas que praticam o terrorismo, é perceptível a desproporcionalidade entre os inimigos. Basicamente é notável que os EUA, por exemplo, como maior ativista da guerra ao terror obtêm recursos e capacidades de guerra muito mais avançadas que o Estado Islâmico.

O professor da Universidade de Queensland na Austrália, Alex J. Bellamy, argumenta que a guerra contra o terrorismo não pode ser considerada justa (aqui reportando-se ao princípio de *Jus ad Bellum*). Ao menos duas razões se apresentam em seu argumento. A primeira razão é a de que, por não se conhecer a fundo todos os grupos terroristas, não seria justificável uma guerra deste teor. Além disso, declarar guerra contra qualquer grupo que se convencionou denominar de terrorista é no mínimo uma resposta desproporcional ao evento do 11 de Setembro que inaugurara o discurso de guerra ao terror (BELLAMY, 2005). A questão da desproporcionalidade é fundamental para se compreender as limitações das ações militares que devem ser respeitadas em situações de guerra. Walzer (2003) afirma que:

O teor das limitações nunca foi estável porque elas dão uma vantagem sistemática ao exército que é maior e tem melhor equipamento. É o lado mais fraco que, sob a alegação de necessidade militar, se recusa persistentemente

---

de guerra. Segundo o site do comitê internacional da Cruz Vermelha.

<sup>6</sup> O discurso de “Guerra ao Terror” se inicia, sobretudo após os ataques aos EUA em 11 de setembro de 2001. O então presidente dos EUA, George W. Bush fez um discurso que inaugurou esse projeto de exterminar o terrorismo ao declarar guerra ao terror em 20 de setembro daquele mesmo ano.

a fixar qualquer tipo de limite à vulnerabilidade de soldados inimigos. (WALZER, 2003, p.244).

Neste aspecto, seria plenamente justificável compreender que num contexto de menor capacidade bélica, o terrorismo se utilize dos métodos possíveis para atingir a vitória diante de seu inimigo. Talvez o grande elemento que dificulte o argumento do terrorismo não-estatal ser uma causa justificável da Guerra Justa está nos recursos utilizados, principalmente o alvo direto dessas comunidades serem, sobretudo, não-combatentes. Porém, satisfazendo os principais critérios da tradição, os terroristas podem ser considerados autoridades legítimas, e ainda mais relevante, terem uma causa justa. Além disso, ao se assumir que o terrorismo seja um último recurso em uma situação de suprema urgência e precariedade, faria sentido a apelação aos métodos terroristas (GROVES, 2007). Por último, é fato que os efeitos diretos, tratando-se de mortes pelo terrorismo como recurso de conflito, é muito mais baixo que guerras convencionais ou irregulares (BOOT, 2013).

Nos termos clausewitzianos (CLAUSEWITZ, 1979) acerca da guerra, assume-se que a guerra como continuação da política tem por objetivo submeter o seu inimigo a sua vontade. Neste aspecto, assumindo a capacidade camaleônica da guerra, pode-se crer que comunidades políticas fracas (econômica e belicamente) recorrem aos recursos do terror para tentar submeter seus respectivos inimigos às suas vontades, ao inverso das grandes potências que, além de recursos materiais, dispõem de influência política internacional para sancionar leis e legitimar suas causas de conflito.

## **Terrorismo, Incompreensão e a construção social da intolerância**

Em todos os temas públicos a mídia exerce um poder de influência extremamente latente perante a sociedade civil ocidental. Quando a esfera pública retratada é a segurança, existem também tendências em destacar e transmitir uma notícia conforme um pensamento específico, ou mesmo um interesse particular.

Talvez o tema mais vigoroso no tocante à agenda de conflitos internacionais desde o início do milênio seja o Terrorismo, e como diria Hank Savitch (2008), o terrorismo é uma questão espinhosa. Os ataques à grande, senão a maior potência bélica mundial (em termos de tecnológicos e potencial militar) – os Estados Unidos – em 11 de Setembro de 2001 indicaram a fragilidade da esfera de segurança internacional perante um inimigo evidentemente menos

capacitado em termos técnicos, militares e bélicos. Entretanto, a jornada do terror que teve sua expressão mais intensa a partir desta data, na realidade já era uma questão existente muito antes (MOGHADAM, 2006).

Desde a década de 1980 o grupo de Libertação Nacional dos Tigres Tâmil no Sri Lanka já efetuava ataques de terrorismo suicida no país, apropriando-se de métodos terroristas para atingir o governo da época na guerra civil em Sri Lanka, que se arrastou de 1983 à 2009 (PAPE, 2006). Ainda, na própria Europa pequenas expressões do terrorismo urbano já afrontavam a pacificidade dos centros e metrópoles. H. Savitch (2008) reporta que em 1981, em Paris, houve um ataque a um restaurante judeu onde mais tarde descobrira-se que fora efetuado por radicais de um grupo francês chamado *Direct Action*, que atacava, predominantemente áreas judias praticando carnificina em massa.

Deste modo, o terrorismo não é uma prática que nasce nos anos 2000, pensando-se sobretudo no pós-11 de setembro, mas é um mecanismo de ataque ao inimigo que existe há muito tempo, fruto da ascensão das guerras irregulares. Primeiramente, é importante compreender que a palavra “terror” traz em si uma conotação negativa: portanto, já existe aí uma falsa construção social que implica na lógica “terrorismo é igual à maldade” (MOGHADAM, 2006).

Terroristas se vêem como vítimas, levados a atos violentos como resultado de ações repressivas de governos, grupos dentro de governos, ou outra comunidade política. Eles afirmam agir por desespero e falta de outras alternativas viáveis para a resistência contra um inimigo superior. (MOGHADAM, 2006, p.9, tradução nossa).

Pode-se dividir o terrorismo em ao menos dois âmbitos: como prática de uma comunidade civil não estatal e como uma prática de um Estado. Porém, é comum associar o terrorismo a ações de grupos isolados não-estatais. Outro tabu quando se refere ao terrorismo é associá-lo erroneamente ao islamismo, num contexto em que o terrorismo deveria ser associado às ideologias, sejam elas islâmicas, comunistas, nacionalistas. Moghadam (2006) afirma que uma ideologia comum dá aos revolucionários e terroristas um senso de unidade e solidariedade, ajudando esses grupos a mobilizar e recrutar indivíduos para a própria causa. Ajuda a definir como esses grupos enxergam o mundo e como identificam seus inimigos (MOGHADAM, 2006).

Sobre os impactos do terrorismo, é relevante abordar que tem efeitos indiretos muito mais intensos que seus efeitos diretos. O impacto psicológico do terrorismo é uma ferramenta de extrema relevância para a disseminação do medo do seu potencial, pois na realidade existe uma desproporção larga ao se comparar a consequência psicológica com os reais danos do terrorismo (MOGHADAM, 2006). Caracteriza-se que as ações terroristas costumam ser pontuais e buscam mais uma repercussão relevante do ato do que propriamente sua letalidade. Ainda, é compreensível que comunidades políticas que se utilizam fundamentalmente de métodos terroristas para combater o fazem por algumas razões tais quais: a falta de recursos de combates, enquanto potências internacionais contêm um arcabouço material de guerra (Helicópteros; Caças; Tanques; Recursos médicos; Drones); e por ser assim que atraem recrutas em favor de sua causa política e disseminam sua causa pelo mundo.

Robert Pape (2006) ao analisar a fundo os ataques terroristas suicidas existentes desde a década de 1980 até 2014 – em estudo específico que coordena na Universidade de Chicago (CHICAGO PROJECT ON SECURITY & TERRORISM, [2015]) – constata a desconstrução do mito social convencional de que o terrorista seria aquele indivíduo, masculino, sem estudos, pobre e fundamentalista islâmico. No seu projeto nota-se, por exemplo, nos perfis dos terroristas suicidas que grande parte destes apresentam um nível de educação básica (1º grau) completa, além destes terroristas apresentarem um nível de ocupação majoritariamente definido como profissionais, técnicos ou estudantes, sendo a maioria profissionais (excluindo-se dos dados aqueles dos quais não foi possível recolher tais informações; no caso deste projeto estes foram definidos como desconhecidos).

A pergunta que resta é: por que há uma mitificação do perfil do terrorista? Para se investigar a resposta, cabe utilizar da teorização de Galtung (1990) acerca da Violência Cultural para se perceber que existe um movimento de incompreensão do terrorismo e principalmente com relação às comunidades políticas que se utilizam dos métodos terroristas para atingir seus objetivos. Uma vez que o terrorismo é um instrumento utilizado por comunidades políticas, podendo ser Estados ou grupos sociais, por si só já existe uma denotação negativa e expressivamente enganosa sobre quem e em que contexto se pratica o terror.

Talvez uma das compreensões mais claras acerca do movimento contemporâneo de ode às imagens construídas é retratada na obra de 2003 de Guy Debord, *Sociedade do Espetáculo*:

As imagens fluem desligadas de cada aspecto da vida e fundem-se num curso comum, de forma que a unidade da vida não mais pode ser restabelecida. A realidade considerada parcialmente reflete em sua própria unidade geral um pseudo mundo à parte, objeto de pura contemplação. A especialização das imagens do mundo acaba numa imagem autonomizada, onde o mentiroso mente a si próprio. O espetáculo em geral, como inversão concreta da vida, é o movimento autônomo do não-vivo. O espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens. (DÉBORD, 2003, p. 9).

Conforme segue à argumentação do autor é característico a todas as sociedades cujas condições modernas de produção imperam existir uma acumulação imensa de espetáculos, ou seja, representações que traduzem a realidade por meio de lentes específicas (DÉBORD, 2003). É possível aproximar as abordagens de Débord para a compreensão da maneira como a violência cultural é construída. Na referida obra o autor afirma que o espetáculo é fruto da fraqueza do projeto filosófico ocidental, derrotado pela predominância das atividades dominadas pela categoria do “ver”, unido com a prevalência da racionalidade técnica precisa em detrimento da capacidade filosófica de análise dos indivíduos dessa sociedade. Tem-se em vista o crescimento do especulativo em sentido oposto às capacidades críticas pessoais.

Assim, faz-se nítido que a violência crescente contemporânea se constrói por várias faces, algumas mais claras que outras, como explica Galtung, sendo a violência direta a expressão mais evidente. Conclui-se assim que, com a violência estrutural institucionalizada e a violência cultural internalizada na sociedade, a violência direta torna-se um efeito consequente, convertendo-se em uma prática repetitiva e ritualística, como uma vingança, sendo especialmente uma ação comum, insensível aos seus efeitos sobre o indivíduo que a recebe (GALTUNG, 1990).

## **Considerações Finais**

Antes de concluir, é importante destacar que este artigo limitou-se a abranger o terrorismo pelo seu aspecto de ação por meio de atores não estatais. Viu-se casos envolvendo comunidades terroristas como o Estado Islâmico, o *Boko Haram*, a Al-Qaeda, os Tigres Tamil, mas não abordamos o tema de terrorismo de Estado que é latente apesar de aparentemente menos abordado.



Isso também indica a perspectiva de imagem que se constrói sobre o terrorismo, sendo incomum um indivíduo ordinário abordar, se questionado, sobre o terrorismo como um método estatal. Ou seja, é incomum uma pessoa comum associar o terrorismo a uma prática estatal, pois se convencionou que o terror é algo fruto da “irracionalidade” e do “fundamentalismo”; erram rudemente aqueles que pensam assim.

Em um contexto cuja violência cultural é intrínseca à sociedade tradicional, referindo-se aos civis que são parte dos países de tradição ocidental capitalista, é possível identificar que isso é efeito direto da incompreensão e falso conhecimento e julgamento. Esse costume cultural da sociedade civil compreender o terrorismo de forma errônea – de tipificar e estabelecer o perfil dos atores terroristas e ser preconceituoso e agressivo em relação a determinadas comunidades políticas/religiosas (sobretudo, o islã) – é uma construção social que se convencionou, essencialmente, devido à influência dos discursos de autoridades públicas e líderes estatais (talvez, o melhor exemplo disso são os EUA e a forma como tratam a questão do terrorismo, principalmente após o 11 de Setembro) e devido também à maneira como são transmitidas as informações sobre terrorismo, majoritariamente por parte da imprensa tradicional. Isto também ocorre por efeito da estratégia do terror, na qual grupos extremistas específicos utilizam-se da tentativa de disseminar um medo exacerbado à sociedade civil ocidental para que eles, sendo temidos, sejam conhecidos para maior propagação da mensagem que têm a difundir.

Porém, o resultado disso também é uma confusão na percepção entre aqueles que realmente são parte do movimento terrorista e aqueles que não fazem parte, mas que compartilham de costumes culturais semelhantes. Isso é o que caracteriza a violência cultural, presente no mundo de forma disseminada, mas pouco perceptível e ofuscada pelas formas de violência física que ocupam grande parte do espaço no debate acerca da violência como conceito.

Por um lado, a estratégia terrorista tem por objetivo um efeito psicológico, que naturalmente gera medo às pessoas que podem ser vítimas do terror, causando assim um movimento social de criação de estereótipos e falsas realidades, no intuito de se proteger. Entretanto, existe também um movimento comum fruto da espetacularização da sociedade, que gera construções sociais negativas e falsas acerca de diversos temas. De tal modo que o terrorismo é um dos temas que é alvo dessas construções no que se refere à criação de estereótipos sobre quem são os terroristas, formando-se assim um perfil que “teria” raça, religião, nacionalidade, etc. além de mitificar sobre certa irracionalidade da prática terrorista.

No seu limite, tal prática representa uma forma de combate que tem propósitos específicos para existir e finalidades claras, o que pode fazer do terrorismo uma prática racional dentro de determinados contextos.

### **CONSIDERATIONS ON VIOLENCE BY JOHAN GALTUNG PERSPECTIVE : SOME ASPECTS OF TERRORISM AND THE ADVENT OF INTOLERANCE**

**ABSTRACT:** *Based on the understanding of the Norwegian sociologist Johan Galtung about social conflicts, this article intends to address the concepts of structural, direct and, especially cultural violence, relating them with Michael Walzer's reflection on the limits of military action, putting on the agenda the issue of disproportionality between enemies, especially putting terrorism in debate as a form of actions in combat in contemporary conflicts. The provision reasoning indicates that measures of extreme direct violence by the weak political communities (as practiced by terrorism, for example) would be a reflection of its lack of resources compared to traditional military powers. The consequences of these practices of extreme direct violence is the dissemination of an intolerant feeling by civil society (for fear, incomprehension), that built intolerant speeches, it is evident, therefore, the existence of cultural violence.*

**KEYWORDS:** *Cultural violence. Disproportionality. Terrorism.*

### **REFERÊNCIAS**

BELLAMY, A. J. Is the war on terror just? **SAGE Journals**, New York, v.19, n.3, p.275-296, set. 2005. Disponível em: <<http://ire.sagepub.com/content/19/3/275.abstract>>. Acesso em: 29 jun. 2015.

BOOT, M. The evolution of irregular war: insurgents and guerrillas from Akkadia to Afghanistan. **Foreign Affairs Article**. Mar./Apr. 2013. Disponível em: <<http://www.cfr.org/afghanistan/evolution-irregular-war/p30087> > Acesso em: 13 fev. 2015.

CHICAGO PROJECT ON SECURITY & TERRORISM [CPOST]. **Suicide attack index**: global trends in suicide terrorism in 2014. Chicago: The University of Chicago, [2015]. Disponível em: <[http://cpost.uchicago.edu/scholarship/terrorism/2014\\_suicide\\_attack\\_index/](http://cpost.uchicago.edu/scholarship/terrorism/2014_suicide_attack_index/)>. Acesso em: 13 fev. 2015.

CLAUSEWITZ, C. von. **Da guerra**. Tradução de T. B. P. Barroso. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: Ed. da UNB, 1979. (Coleção Pensamento Político).

COMITE INTERNATIONAL GENEVE [ICRC]. **What is international humanitarian law?** Advisory Service On International Humanitarian Law. Genève, jul. 2004.

DÉBORD, G. **Sociedade do espetáculo**. São Paulo: eBooksBrasil, 2003. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/socespetaculo.pdf>>. Acesso em: 29 jul. 2015.

GALTUNG, J. Cultural violence. **Journal of Peace Research**. Manoa, v.27, n.3, p.291-305, ago. 1990.

\_\_\_\_\_. Violence, peace and peace research. **Journal of Peace Research**. Oslo, v.6, n.3, p.167-191, set. 1969.

GROVES, A. Is it possible to ethically evaluate terrorism by employing Just War Principles? **E-International Relations Students**. Dec. 2007. Disponível em: <<http://www.e-ir.info/2007/12/02/is-it-possible-to-ethically-evaluate-terrorism-by-employing-just-war-principles/>>. Acesso em: 20 ago. 2014.

HUMAN RIGHTS WATCH. **Preempting justice: counterterrorism laws and procedures in france**. New York, 2008. Disponível em: <[http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/france0708\\_1.pdf](http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/france0708_1.pdf)>. Acesso em: 17 jun. 2015.

LA FRANCE et la lutte contre le terrorisme. **France Diplomatie**. Disponível em: <<http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/politique-etrangere-de-la-france/defense-et-securite/terrorisme/>>. Acesso em: 18 fev. 2015.

LIEF, L. France's 'terror' judges: a new breed of risk-takers. **The Christian Science Monitor**. Boston, 16 mar. 1987. Disponível em: <<http://www.csmonitor.com/1987/0316/ojud.html>>. Acesso em: 18 fev. 2015.

MOGHADAM, A. **The roots of terrorism**. New York: Chelsea House Pub, 2006.

PAPE, R. **Morrir para ganhar : la creciente amenaza/características del terrorismo suicida**. Buenos Aires: Paidós Ibérica, 2006.

SAVITCH, H. **Cities in a time of terror: space, territory and local resilience**. Nova York: M. E. Sharpe, 2008.

UKRAINE conflict: death toll rises ahead of peace talks. **BBC News**, 11 fev. 2015. Disponível em: <<http://www.bbc.com/news/world-europe-31392473>>. Acesso em: 12 fev. 2015.

UNITED NATIONS ASSISTANCE MISSION IN AFGHANISTAN [UNAMA]. **Civilians casualties rise by 24 per cent in first half of 2014:** ground engagements and crossfire now killing and injuring more Afghan civilians than IEDs. Kabul, 2014. Disponível em: <<http://unama.unmissions.org/LinkClick.aspx?fileticket=OhsZ29Dgeyw=&ctabid=12254&mid=15756&language=en-US>>. Acesso em: 02 mar. 2015.

WALZER, M. Terrorism and just war. **Philosophia**. Holanda, v.34, n.1, p.3-12, ago. 2006. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11406-006-9004-1>>. Acesso em: 31 jul. 2015.

\_\_\_\_\_. **Guerras justas e injustas:** uma argumentação moral com exemplos históricos. Tradução de W. Barcellos. São Paulo: Martins Fontes. 2003.

WEST Africa: regional boko haram offensive. Abuja, 11 fev. 2015. Disponível em: <<http://www.hrw.org/news/2015/02/11/west-africa-regional-boko-haram-offensive>>. Acesso em: 19 fev. 2015

# A BARBÁRIE EM NOME DE DEUS: OBSCURANTISMO E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NO ORIENTE MÉDIO COMO A ANTÍTESE DO ISLÃ

Danilo Porfírio de Castro VIEIRA\*

**RESUMO:** Mais uma vez o mundo ocidental olha o Oriente Médio com autodeclarada preocupação. O norte do Iraque e o leste da Síria recentemente estão sob controle de um movimento “jihadista”, fruto da união de facções armadas resistentes aos americanos no Iraque e contra o regime Assad na Síria, denominado de ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*), autoproclamado califado. O ISIS instalou um regime de repressão radical e cruel contra opositores políticos e minorias religiosas. Há relatos de crucificações, fuzilamentos, esgorjamentos e venda de mulheres como escravas. As ações do ISIS são atribuídas aos preceitos da Sharia, o conjunto de fontes sagradas do Direito Islâmico (Fiqh). A proposta do texto é analisar a legitimidade político-religiosa do califado autoproclamado e se suas ações promovidas contra minorias religiosas – como os xiitas, alauítas, drusos e cristãos – e étnicas condizem realmente com o Direito Islâmico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Islã. Tolerância. ISIS. Califado. Sharia.

## **O Jihadismo, o califado autoproclamado e a intolerância: o ISIS (Estado Islâmicos no Iraque e no Levante) e o tratamento dado às minorias**

A partir do mês de maio de 2014, o Ocidente voltou suas atenções, pre-ocupadamente, ao grupo militante Estado Islâmico no Iraque e no Levante

---

\* Doutorando em Ciências Sociais. UNESP – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras – Pós-Graduação em Ciências Sociais. Araraquara – SP – Brasil. 14800-901 - dapocavi@gmail.com.

(ISIS), cujo líder é Abu Bakh al-Baghdadi, autoproclamado califa. Trata-se de um movimento jihadista, que tem suas origens nas forças insurgentes contra o regime Assad, na Síria, ainda na primavera árabe.

Esse movimento *jihadista*, com pretensões de califado, se estenderia de Aleppo, no norte sírio, até a província de Diyala, no leste iraquiano, tendo como sede a cidade síria de Ragga. Na concepção de Baghdadi, não existe tolerância para a pluralidade ou dissidência, a exemplo do ocorrido do massacre de soldados iraquianos e a crucificação de insurgentes moderados sírios<sup>1</sup>.

Nos meses de julho e agosto de 2014 o ISIS conseguiu vitórias militares diante de tropas curdas, na região norte do Iraque, exigindo das populações subjugadas a conversão ao Islã sunita e o pagamento de tributos, caso contrário, as pessoas deveriam se retirar das regiões conquistadas ou seriam mortas.

Outra demonstração de violenta arbitrariedade do movimento ISIS encontra-se na intolerância implacável às minorias religiosas, em especial os xiitas, drusos, yazidis, zoroastristas e cristãos, com risco de extermínio.

Atualmente, o caso mais grave de perseguição é contra a minoria yazidi. Com população estimada em 500 mil pessoas no Iraque, os yazidis professam uma religião híbrida que apresenta elementos islâmicos e zoroastristas. Em função disso, desde a conquista das cidades de Sinjar, Wana e Zumar, milhares de yazidis refugiaram-se nas montanhas sob cerco cerrado dos jihadistas. Com base na declaração da deputada iraquiana, de origem yazidi, Vian Dakhil, dezenas de idosos morreram e mulheres foram vendidas como escravas<sup>2</sup>.

Outras duas minorias perseguidas de forma intensa são os shabaks, com 50 mil pessoas, e os turcomenos, com 500 mil pessoas, por serem majoritariamente xiitas, vertente do Islã considerada herética pelos sunitas. Na região de Qaraqosh o alvo é a minoria cristã. As Igrejas foram ocupadas, cruzeiros e outros símbolos foram retirados e textos religiosos foram queimados.

Com base nos fatos expostos, duas questões são levantadas: pode um califado ser estabelecido sem o reconhecimento da Comunidade Universal de fiéis (*Ummah*), como determinado na própria *Sharia*? Pode um autodenominado califado, que atribui a si a representação do Profeta e a restauração de um sistema político-jurídico revelado, sustentado na *Sharia*, agir de forma discriminatória e cruel contra as minorias que não professam o Islã, atentando assim contra precei-

<sup>1</sup> Disponível em: <[http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2014/07/140701\\_iraque\\_califado\\_analise\\_hb.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2014/07/140701_iraque_califado_analise_hb.shtml)>. Acesso em: 7 ago. 2015.

<sup>2</sup> Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/internacional/o-estado-islamico-prepara-novos-massacres-7709.html>>. Acesso em: 7 ago. 2015.

tos jurídico-islâmicos irrenunciáveis como a *Yurs* (Tolerância), *Sa'ah* (suviadade/diálogo), *Ilm* (Racionalidade), que sustentam a cidadania por adesão política (*Dhimma*) dada a essas minorias?

Independentemente da violação de preceitos duvidosamente universais de direitos humanos e do completo desconhecimento da *Sharia* pelo Ocidente (por ignorância ou soberba), o que parece é que o Califado ISIS possui discurso e ações antagônicas, paradoxais com os fundamentos do próprio Islã.

A *Sharia*, o conjunto de fontes do direito revelado (*Fiqh*), tendo o Corão como matriz, é a grande bandeira retórica “restauradora” e “purificadora” do ISIS. Porém, as ações do autoproclamado califado são avessas aos preceitos jurídicos em muitos pontos, começando pela sua própria constituição político-institucional, pois o califado deve ser estabelecido pelo consenso majoritário da comunidade “universal” de fiéis, sendo que qualquer contrariedade aos fundamentos jurídico-morais do Islã é causa para oposição e desconstituição do regime estabelecido.

Da mesma forma, a *Sharia* dita a tolerância em favor das minorias religiosas dentro da *Ummah*, outorgando inclusive titularidade jurídica e cidadania a essas pessoas (*Dhimmis*) – desde que aceitem viver sob o estatuto político da *Ummah* (adesão, contrato / *Dhimma*) – tendo, em contrapartida, proteção a direitos patrimoniais, extrapatrimoniais na esfera privada, em especial a liberdade de crença e direitos políticos, constituindo assim um sistema plural “fraco”.

Logo, para se entender a paradoxalidade entre o sistema político-jurídico islâmico (*Dawla Islamiyya*) determinado pela *Sharia* e as ações do “Califado” proclamado pelo ISIS é pertinente que se faça uma exposição sobre os requisitos religiosos para a constituição de um califado e que se analise a disposição dada pelo *Fiqh* (Sistema de Direito Islâmico) sobre os direitos à vida, à igualdade e à liberdade.

## **Regimes político-religiosos no Islã: Imamado, Califado e a legitimidade**

O primeiro aspecto a ser analisado é a legitimidade do modelo político-religioso adotado pelo ISIS. Para tanto, é preciso definir e analisar o sistema político islâmico e suas vertentes.

O poder institucional da comunidade (*Ummah*), que mais se aproximaria ao conceito ocidental de Estado, é denominado de *Dawla Islamiyya* (Casa do Islã) e que apresenta dois sistemas de governo: o *imama* e o *khilapha*.

Os xiitas são adeptos do *imamado* acreditando que, em princípio, a autoridade do Profeta Mohammad deveria ser transferida a sua descendência, especificamente ao seu genro Ali e, posteriormente, aos imãs, líderes político-religiosos ungidos predestinados a governar. O *khilapha*, sistema defendido pela maioria sunita, é uma administração pública regida pelo sucessor ou representante do Profeta (*Khalipha*), eleito pela comunidade e possuidor de atribuições políticas e espirituais (HOURANI, 2005).

No sistema político Islâmico o entendimento sobre o Estado (*Dawla Islamiyya*) não é o mesmo que o ocidental, que reconhece a institucionalização da sociedade civil tendo a pessoa jurídica (a instituição Estado) certa autonomia, com limites constitucionais, mas se resumiria em um simples mecanismo, instrumento a serviço da Ummah. A Comunidade possui plena autonomia e autossuficiência (derivada do Poder Divino) cabendo ao Estado, como um meio a seu serviço, proteger os cidadãos e zelar pelos preceitos islâmicos, ou seja, em regra o modelo institucional do Estado Islâmico é o “Mínimo”.

O Estado Islâmico, sob autoridade do *khalifah*, não é tratado entre os muçulmanos como uma entidade político-jurídica organizacionalmente rígida, personalizada, com território definido e acima da comunidade de muçulmanos, mas uma administração pública (*al siyasa*) mutável, que se adequa às mudanças e necessidades sociais, estando comprometida com o interesse coletivo e resguardando, assim, a autonomia e auto-suficiência da Ummah (ISBELLE, 2007).

É pertinente esclarecer que a palavra Ummah deriva da expressão árabe *Umm*, que significa mãe, sendo o espaço coletivo dos muçulmanos e de não muçulmanos (*dhimmis*). Os não-muçulmanos, para serem *dhimmis*, devem aderir a um pacto coletivo (*dhimmah*) aceitando as regras gerais da Comunidade de Fiéis e tendo, em contrapartida, a proteção jurídica, a segurança patrimonial e a liberdade religiosa. A Ummah é universal, não se restringindo a etnia ou território, mas aos elos unitários de fé (*Khalima*).

Na concepção mítico-racional islâmica a Ummah é um espaço onde incidirão as vontades de Deus, os seus projetos para cada ser humano. Logo, a comunidade deve se estruturar em torno dos fundamentos do Islã, compromissado com o senso de justiça divina (*Adallah*). Na comunidade o muçulmano afirma a sua fé e aprimora suas virtudes.

Entre os integrantes da Comunidade de fiéis deve prevalecer o imperativo da solidariedade e unidade (*Tawhid*), própria de uma irmandade divina



(MUSAUI, 2006). Tanto é que no Corão existem citações sobre a ideia de irmandade sagrada: “Os fiéis e as fiéis são protetores uns dos outros; recomendam o bem, proíbem o ilícito” (NOBRE ALCORÃO, 9, 71); “Sabe que os fiéis são irmãos uns dos outros; reconciliai, pois, os vossos irmãos, e temei a Deus, para vos mostrar misericórdia” (NOBRE ALCORÃO, 49, 10).

Nessa perspectiva, numa *hadith* (fonte mediata de direito / ditos e feitos do Profeta) o Profeta conclama pela organicidade da Comunidade afirmando que “[...] o exemplo dos fiéis em seus sentimentos de clemência e amor, é o exemplo do corpo, se um órgão adoece, todos os outros órgãos vão sentir e vão colaborar para dar de volta a saúde ao primeiro” (RIADHUSSÁLIHIN..., 2007).

A cooperação na Comunidade Islâmica não se restringe à vida privada, mas alcança também assuntos de natureza pública, política ou econômica: “[...] auxiliai-vos na virtude e na piedade. Não vos auxiliareis mutuamente no pecado e na hostilidade e temei a Deus, porque Deus é severíssimo no castigo” (NOBRE ALCORÃO, 5, 2).

Sobre a repercussão político-territorial do Estado Islâmico, há uma aproximação da concepção contemporânea de Império (NUSSBAUM, 1999), um espaço sem fronteiras fixas, com a capacidade ilimitada de expansão, voltada à estabilidade e à ordem de seus cidadãos, com formas assimétricas de integração. Não existe, assim, restrição territorial, pois é dever sagrado do Estado Islâmico estar a serviço dos integrantes da Ummah onde quer que eles estejam (MUSAUI, 2006).

Já os deveres estatais com a Ummah são basicamente manter a ordem social (*Ijtmáa* / الاجتماعي) pelo empenho em obras públicas que atendam às necessidades gerais; pela seguridade social, especificamente aos incapazes e miseráveis; pela segurança nacional; pela educação; e pela manutenção de um sistema jurisdicional equitativo (KHAZRAJI, 2006).

Por outro lado, o Estado Islâmico não deve interferir em assuntos da esfera privada, respeitando a livre iniciativa, a livre concorrência e o lucro lícito (lucro não se confunde com usura) (CAMPANINI, 2010). Entende-se, portanto, que a autoridade e o poder de império estatal derivam diretamente de Allah (*wilaya*), por meio do seu Direito e da Comunidade<sup>3</sup>.

Todavia, o Estado Islâmico não pode ser considerado como teocrático, pois a pauta de ação, a razão de Estado, é política. Mesmo no Estado Xiita

<sup>3</sup> “Por governo da lei entendemos a supremacia da lei, a igualdade de todos aos olhos da lei, a ausência do exercício de qualquer poder arbitrário por parte do governo. O objetivo do governo da lei é a busca da justiça e nada mais” (A VOZ DO ISLAM, 1984).

Iraniano os clérigos devem agir dentro de critérios políticos, ou seja, o interesse de estado tem sua dinâmica e contingências próprias, não sendo ditado mas apenas regulado pela Sharia (PINTO, 2010).

Os governantes e outras autoridades (a exemplo dos antigos Califas) devem ser escolhidos livre (*ihdiyār*) e consensualmente (*ijmā*) pela Comunidade (LOPES, 2010), inclusive o *Cadi*, e os atos de Estado devem passar pelo crivo antecipado da mesma (*Shura* - Consulta / الشورى). Os atos devem ser apreciados e confirmados (*al baiyah*) privativamente por um conselho de notáveis (*Ahl Al Ijtihad*), ou seja, juristas de renome, e publicamente por representantes da Comunidade (*Ahl Al Aqd*) (NOBRE ALCORÃO, 4, 93; 6, 116; 39, 9).

Nesse sentido, o governo (*al siyasa*) deverá servir aos desígnios de Allah e ao bem da Ummah, submetendo-se às regras (*Fiqh*) que determinam competências e limites já referidos em nome da manutenção dos costumes, dos interesses gerais e da gestão pública. O governante será acompanhado em suas ações pela comunidade de juristas, devendo pautar as suas ações em duas formas de *siyasa*: *al siyasa al Sharia*, governar de acordo com a Sharia; *al siyasa al aqliyya*, governar segundo a razão (PEREIRA, 2012; ESPOSITO, 2001).

O governante, portanto, tem compromisso com a boa deliberação (*al rawiyya*), devendo recorrer a sabedoria política (*al falsafa al siyasiyya*), vertente da prudência, assumindo a condição de soberano *phrónimos* (PEREIRA, 2012). Trata-se do governante filósofo, que se inspira na República e nas Leis de Platão, na Ética de Aristóteles e no exemplo do Profeta, comprometido com a verdade e a observância à lei divina (HOURANI, 2005).

Por fim, é imperioso tratar sobre a participação popular nas ações do Estado, por meio de um mecanismo denominado *Shura* ou consulta mútua. Esta consiste em um procedimento voltado ao consenso coletivo. Pela *shura* o *khalifah* é eleito, e por ela o governante recorre na tomada de decisões. No Corão determina-se que: “atendem ao seu Senhor, observam a oração, resolvem os seus assuntos em consulta e fazem caridade daquilo com que agradecemos” (NOBRE ALCORÃO, 42, 38).

Pela *Shura* busca-se apreciar questões e problemas enfrentados pela Ummah, tendo como objetivo a busca de respostas, soluções de forma consensual e majoritária (*ijmā*). O *khalifah*, como qualquer gestor público, antes de tomar decisões deve consultar os representantes da comunidade e especialistas sobre o assunto (ISBELLE, 2007).

No *Khilafah* há, portanto, um Conselho de Consulta organizado em *Ahl Al Aqd*, representantes do povo, e *Ahl Al Ijtihad*, conselho de juristas. As atribuições do Conselho de Consulta não são limitadas à escolha e assessoramento do governante, mas inclui a fiscalização dos seus atos e a elaboração de leis.

Receoso de que as decisões sejam superficiais, sofismáticas e atentatórias contra os princípios do islã, o Corão determina que os representantes do povo devam possuir qualidades como: ser muçulmano, reputação ilibada, possuir conhecimento sobre o direito islâmico (NOBRE ALCORÃO, 4, 49; 6, 116; 35, 28; 39, 9). Logo, os consensos oriundos da consulta não são válidos se forem contrários aos preceitos jurídico-religiosos do Islã.

Nesse sentido, caso o Estado não cumpra suas funções e subverta a ordem das coisas, constituindo um regime autoritário, os seus *baleghs* não estão obrigados a respeitá-lo, podendo avocar o direito de resistência, como expresso em um *hadith* do Profeta: “Minha comunidade não concordará no erro”; “quando as pessoas veem um opressor e não chamam a prestar contas, Allah não demorará em puni-los a todos” (RIADHUSSÁLIHIN..., 2007)<sup>4</sup>.

Estabelecidas as características da *Ummah* e do papel do poder político institucional no Islã, deduz-se que o Califado autoproclamado do ISIS não se encaixa nas exigências da *Sharia*, pois há uma subversão de papéis. A comunidade submete-se ao restrito grupo liderado por al-Baghdadi e sua leitura duvidosa sobre o Islã, não existindo espaço para consulta e manifestação de opinião, pois qualquer discordância sobre as ações do Califado é respondida com retaliações severas, a exemplo da crucificação de integrantes de outras facções até então aliadas, que discordaram sobre os rumos tomados na conhecida primavera árabe (VIEIRA, 2011).

## Vida como bem sagrado

O segundo ponto crítico é a confrontação ao tratamento cruelmente banal dado pelos jihadistas do ISIS à vida humana com os preceitos jurídico-religiosos da *Sharia*.

No Islã, a vida (*Al hayaa / الحياة*) possui uma perspectiva mítico-sagrada, sendo um dom divino, um bem irrenunciável dado por Allah. A vida, enquanto

---

<sup>4</sup> Abu Bakr, primeiro califa, afirmava: “Obedecei-me enquanto obedecer a Deus e ao Seu mensageiro, se desobedecer, desobedecei-me”; “Sou o seguidor não inovador. Se agir direito, obedecei-me, e se me desviar, desobedecei-me”; Omar Ibn Alkhatib, segundo califa, disse: “Combatei-me, se me desviar”; “Não há utilidade numa decisão tomada sem consulta”.

expressão consciente e reificadora da vontade, fundada por um suporte biológico, não deve ser apenas gozada, mas há uma fundamentação moral que se volta à alteridade (totalidade) (ABDALAT, 1998).

Sendo assim, o Islã não é um sistema moral, político, econômico e religioso de banalização da vida, de valorização da morte, de incentivo à violência, de indução ao terror. Salientando que afirmar todos estes estigmas é reduzir uma civilização à barbárie. No Corão há a declaração expressa de condenação ao homicídio e ao suicídio, dispondo: “E não vos mateis. Por certo, *Allah*, para convosco é misericordioso. E quem o faz, com agressão e injustiça, fá-lo-emos entrar no Fogo. E isso para Allah é fácil” (NOBRE ALCORÃO, 4, 29-30).

A Sharia ainda salienta como ato abominável o homicídio injustificado, de pessoas inocentes ao afirmar: “[...] prescrevemos aos filhos de Israel que quem mata uma pessoa, sem que esta haja matado outra ou semeado corrupção na terra, será como se matasse todos os homens. E quem lhe dá a vida será como se desse a vida a todos os homens” (NOBRE ALCORÃO, 5, 32).

Na aplicação da pena de morte, prevista no Direito Islâmico em ilícitos como Homicídio e Latrocínio (NOBRE ALCORÃO, 5, 28-31, 45; 6, 151) o *Cadi* deve ser cauteloso na análise das provas, antes de tomar qualquer decisão sobre a execução do réu. Como expresso em um *hadith*: “evitai a execução da pena em caso de dúvida” (RIADHUSSÁLIHIN..., 2007).

Logo, com a conjugação das duas suras (4 e 5) citadas em epígrafe, é possível afirmar que atos terroristas são vedados e condenados pelos preceitos islâmicos. Nem mesmo a fé pode ser forma de justificação para se retirar a vida. Inclusive, são condenados no Islã qualquer forma de extremismo religioso, seja o *ghuluw* (excessos), o *tanattu'* (religiosidade detalhista) e o *tashdid* (severidade/austeridade) (NOBRE ALCORÃO, 4, 171)<sup>5</sup>.

No Corão não há a santificação da guerra, pelo contrário, ela é considerada uma catástrofe que só pode ser exercida como último recurso para a defesa da *Ummah* contra invasões e opressões (*jihad* menor), devendo durar o menor tempo possível, em nome da restauração da paz (NOBRE ALCORÃO, 8, 16-17). Exemplo sempre citado entre os muçulmanos é a conquista de Meca pelos insurgentes muçulmanos contra os coraixitas, nos primórdios do Islã, onde não houve derramamento de sangue na cidade tomada (MAHAIRI, 1989).

Em tempos de guerra, a integridade físico-moral é um imperativo, inclusive em favor do inimigo. O soldado muçulmano não deve atacar seu oponente se

---

<sup>5</sup> Hadith: “Aqueles que sucumbem ao pedantismo e à religiosidade detalhista perecerão”.

estiver indefeso devido aos ferimentos, conforme o hadith: “Não ataquem pessoa ferida”. (RIADHUSSÁLIHIN..., 2007). O prisioneiro deve ser bem cuidado e alimentado, sendo proibido qualquer tipo de tortura (física ou moral) ou mutilação, devendo, ao final da guerra, ser libertado (NOBRE ALCORÃO, 47, 4; 76, 8). Muhammad disse: “Nenhum de vós está autorizado a se pôr no caminho de um prisioneiro de guerra, de seu irmão, e matá-lo”; “Nenhum prisioneiro deverá ser passado ao fio da espada”. (RIADHUSSÁLIHIN..., 2007).

Observa-se, portanto, que os movimentos ditos fundamentalistas, que incitam o ódio e o ranger de dentes, fazem uma leitura equivocada, fragmentada e truncada do Corão. Alguns versículos são lidos de forma solta. Exemplo deste tipo de conduta (seja fruto da ignorância ou da má-fé) encontra-se na sura 2 do Corão (A Sura da Vaca). Movimentos terroristas como *Al Qaeda* citam o versículo 191 da sura 2, como forma de incitar e legitimar a violência:

E matai-os, onde quer que os acheis, e fazei-os sair de onde quer que vos façam sair. E a sedição pela idolatria é pior que o morticínio. E não os combateis nas imediações da Mesquita Sagrada, até que eles vos combatam nela. Então, se eles vos combaterem, matai-os. Assim é a recompensa dos renegadores da Fé. (NOBRE ALCORÃO, 2, 191).

Porém, a leitura integral (2, 190-194) trata sobre o direito de defesa a ataques estrangeiros, o sentido da *Jihad* menor. Outro trecho abordado costumeira e mutiladamente é o versículo 36 da Sura 9 (Sura do Arrependimento), que sem a devida contextualização dá a impressão de incentivo à luta, enquanto a abordagem correta é sobre o direito de resistência contra a supressão do direito de professar o Islã (KAMEL, 2007).

Esse tipo de distorção seria equivalente no Cristianismo à análise estrita do capítulo 10, versículo 34 do Evangelho de Matheus, que diz: “Não vos ponhais a imaginar que eu vim trazer a paz a terra e sim a espada. Sim, eu vim separar o homem do seu pai, a filha da sua mãe, a nora da sua sogra; os inimigos de alguém serão as pessoas da própria casa”. Em uma primeira leitura entende-se que texto em epígrafe prega violência ao inimigo da “boa nova”, mas se o texto for contextualizado com todo o capítulo, percebe-se que o sentido volta-se à ideia de atribulações e de perseguições que serão sofridas pelos doze apóstolos e os seus seguidores.

## Tolerância religiosa e o direito de igualdade e diferença no Islã.

Outro problema está na questão do tratamento desigual dado pelo ISIS às minorias, violando o princípio de *Al mosawaa* (المساواة), ou igualdade. Na concepção do Islã homens e mulheres, muçulmanos ou não, são criaturas de *Allah*. Logo, a igualdade entre os seres humanos, ontologicamente, está fundada nos conceitos de Criação, Humanidade e Unicidade (*Tawhid*).

Dentro da Ummah a titularidade jurídica é dada a muçulmanos e não muçulmanos. Os muçulmanos, como titulares de cidadania, são denominados *baleghs*, (موالي), condicionados a adesão à fé islâmica, independente de etnia ou nacionalidade.

Os cidadãos não muçulmanos são os *Ahlul Dhemmah* (*dhimmis*), povos do contrato ou povos protegidos<sup>6</sup>, individualmente protegidos pelo Estado Islâmico, desde que se sujeitem às regras fundamentais e pilares políticos que regem a *Ummah*, não se permitindo qualquer tipo de divisão segregadora ou castas, a exemplo do Paquistão.

É sabido que o povo paquistanês tem sua raiz étnica no arianismo indiano e suas origens culturais no hinduísmo. A Índia, hodiernamente, sofre com os problemas de uma sociedade tradicionalmente estratificada, cuja colonização inglesa não foi capaz de modificar. Entretanto, o Islã aboliu as castas no Paquistão e em Bangladesh (HAKIM, 1974; NOBRE ALCORÃO, 3, 95; 4, 32; 5, 38; 9, 71-72; 16, 97; 24, 2; 60, 12).

O sagrado dever da Ummah, vinculado ao status dos *baleghs*, *dhimmis* e estrangeiros, é o cumprimento do princípio da Tolerância (*Yusr*) (NOBRE ALCORÃO, 4, 135; 5, 8). *Yusr* significa facilidade, suavidade, pois o tratamento dado ao “outro”, ao não-muçulmano, deve ser moderado, pautado no respeito à divergência e no diálogo (*hiwar*/حوار). No Islã o *yusr* e o *sa'ah* são vistos como instrumentos de progresso, meios de obtenção de conhecimento e de novas experiências (FARUQUI, [20-?]).

Ainda sobre os *dhimmis* e a questão da tolerância, o respeito às minorias não se restringe apenas aos Povos do Livro (*Ahl al-kitab* - أهل الكتاب / judeus e cristãos), pois estes são apenas uma parcela determinada de não-muçulmanos que aceitaram viver dentro das regras da *Ummah*.

A regra é simples, se o não muçulmano honra o compromisso de lealdade com a *Ummah*, terá de forma incontestada a garantia de liberdade religiosa e proteção de seus direitos individuais (segurança jurídica) como qualquer *balegh*.

<sup>6</sup> *Dhimmah* (ذممة) significa compromisso, proteção.

O califa Abu Bakr sobre o respeito aos não muçulmanos determinou:

Protegeimos com a proteção de Deus e do tratado firmado com Muhammad, o Profeta e Mensageiro de Deus, em relação as pessoas, suas terras, sua religião, seus bens, seus agregados, suas adorações, seus ausentes, seus presentes, seus patriarcas, seus monges, suas igrejas e tudo o que estiver sob suas mãos, muito e pouco, não devem perder nem ter dificuldades (AED, 2009, p.10).

O imam Al Auzai (período abássida) posicionou-se contra a tentativa frustrada de deportação coletiva de não muçulmanos dizendo que “[...] eles (os povos do tratado) não são escravos para que sejam transferidos para as grandes cidades, mas livres e pertencentes ao povo do tratado” (AED, 2009, p.11). Da mesma forma encontram-se protegidos os denominados assegurados, pessoas não muçulmanas que vem às terras de jurisdição da Comunidade Muçulmana por motivo de trabalho.

Os alicerces da tolerância com os povos não muçulmanos estão na ideia de igualdade na humanidade, na universalidade da honradez humana e na unidade da criação (*Tawhid*), conforme expresso no próprio Corão, em sua surata 49, versículo 13:

Ô seres humanos: seu Senhor é único, o pai de vocês é único, não há preferência do árabe sobre o não árabe, nem do não árabe sobre o árabe do vermelho sobre o negro, nem do negro sobre o vermelho, a não ser temência. Por acaso não divulguei isso a vocês?

Logo, afirmar que a tolerância islâmica baseia-se na onipotência de *Allah* é reduzir ao vazio o princípio da *Tawhid*. Dentro desse contexto, cabe salientar a questão da liberdade religiosa. No entendimento do Islã qualquer conversão deve ser fruto de um ato de liberalidade, fruto do livre convencimento (NOBRE ALCORÃO, 6, 108; 29, 46). No *Fiqh* são identificadas diversas modalidades de liberdade no Islã. A grande expressão de liberdade, intimamente ligada à Tolerância, está na disposição do credo, como está expresso no Corão: “Não há compulsão em matéria de fé”, “então quem quiser creia, e quem quiser que renegue a fé” (NOBRE ALCORÃO, 12, 256; 18, 29).

Assim, qualquer imposição à força da espada não possui crédito (NOBRE ALCORÃO, 2, 256). Certa vez, no ano de 680 da Hégira, um rei convertido de nome Kalawn mandou que todos os seus súditos se submetessem ao Islã, o

que gerou indignação entre os juristas e religiosos muçulmanos da época, que exigiram que o monarca revogasse o ato, o que foi feito (AED, 2009).

A liberdade de culto não se restringe apenas a liberdade individual de culto, mas a liberdade coletiva, ou seja, é garantido o direito de agremiação e, conseqüentemente a garantia de proteção dos espaços de culto, como previsto no Corão, em sua surata 22, versículo 40:

São aqueles que foram expulsos de seus lares, só porque disseram: Nosso Senhor é Deus! E se Deus não tivesse refreado os instintos malignos de uns em relação aos outros, teriam sido destruídos mosteiros, igrejas, sinagogas e mesquitas, onde o nome de Deus é frequentemente celebrado. Sabei que Deus secundará quem O secunde, sem Sua causa, porque é Forte e Poderosíssimo.

Na história do Islã existem inúmeros casos de tutela a liberdade religiosa em favor dos não muçulmanos. Um caso interessante foi a exigência feita pelo Califa Omar Ibn Abdul Aziz a seu governador Walid Ibn Abdul Malik para que se devolvesse a igreja de São João Batista aos cristãos, anexado pela parte exigida ao espaço de uma mesquita. Outro caso pertinente foi a ordem do Sultão Otomano Suleiman Al Kanuni de se retirar todo o lixo acumulado em séculos no Muro das Lamentações, para a visitaçõ dos judeus.

Atualmente, no Irã, que desde 1979 possui uma relação conflituosa com Israel, residem 25 mil judeus que possuem direitos políticos de representação, além dos direitos de frequentar suas sinagogas, de seus filhos estudarem em escolas judaicas e de preservação de suas crenças e costumes<sup>7</sup>. A mesma condição é dada aos 150 mil cristãos armênios residentes no Irã (CARRANCA; CAMARGO, 2010). Outro dado interessante sobre a liberdade religiosa no Irã é o tratamento dado ao Masdaísmo ou Zoroatrismo, pois juridicamente é condenado pelo xiismo mas é tolerado, sendo exercido com normalidade. Exemplo disso é aceitação do culto ao fogo eterno no tradicional templo de Yazd e no templo de Adrian, em Teerã. A data de ano novo masdaísta (Noruz) faz parte do calendário islâmico iraniano (CARRANCA; CAMARGO, 2010).

Porém, o Irã e a Árabia Saudita evidenciam aquilo que John Esposito denomina de pluralismo fraco. Na Arábia Saudita, referência do sunismo, a liberdade religiosa restringe-se a liberdade individual e a garantia ao exercício doméstico, não sendo permitidos espaços religiosos públicos. No Irã, há uma

<sup>7</sup> Disponível em: <[http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos/artigos\\_view.asp?a=667&p=0](http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos/artigos_view.asp?a=667&p=0)>. Acesso em: 7 ago. 2015.



dura perseguição aos seguidores da religião Baha'i, segmento religioso, fundado no século XIX no então reino da Pérsia por Siyyid 'Ali-Muhammad, ou Bahá'u'lláh. A causa da intolerância é que a religião Baha'i se autodenomina como a interligação definitiva com todas as religiões, atribuindo ao Islã um status intermediário na cadeia revelatória, ou seja, Mohammad não é o último profeta, mas Bahá'u'lláh, o que é inconcebível aos muçulmanos.

Dando continuidade aos direitos dos *dhimmis*, especificamente às obrigações com a Ummah, na condição de não-muçulmanos os integrantes dos povos do tratado estão isentos de alguns deveres comuns aos *baleghs*. A primeira delas seria a desobrigação no alistamento à *Jihad*, conforme preceito corânico (NOBRE ALCORÃO, 60, 8): “Deus nada vos proíbe, quanto àqueles que não vos combateram pela causa da religião e não vos expulsaram dos vossos lares, que os trate com gentileza e equidade, porque Deus aprecia os equitativos”.

Outra isenção ao não-muçulmano está no pagamento do tributo *Zacat*, todavia, deverá contribuir junto à Comunidade por meio de um tributo específico, quantitativamente inferior, denominado *Jizia*. Os povos do tratado poderão se utilizar da Caixa de Beneficência da *Ummah* em caso de necessidade, conforme previsão Corânica (CORÃO, 9, 60):

Os tributos são tão-somente para os pobres, para os necessitados, para os funcionários, empregados em sua administração, para aqueles cujos corações têm de ser conquistados, para a redenção dos escravos, para os endividados, para a causa de Deus e para o viajante; isso é um preceito emanado de Deus, porque é Sapiente, Prudentíssimo.

Sobre a participação política, evidencia-se o pluralismo fraco de Esposito, pois os cargos de liderança sobre a Ummah, seja no *khilaphah* ou no *imamah*, é exclusivo do *balegh*. Não há registros de existência de califa, imã ou sultão não-muçulmano na história do Islã e em Estados Nacionais com população de maioria muçulmana, somente a Síria tem um governo liderado por um não-muçulmano, pois o ditador Bashar Al-Assad é Alauíta.

Entretanto, inúmeros cristãos e judeus assumiram altos postos públicos, a exemplo de vizires e governadores em Califados e Sultanatos. Durante os séculos XIII e XIV a administração fiscal da Ummah esteve sob responsabilidade dos cristãos coptas e dos judeus, respectivamente no Egito e na Síria. Atualmente, há alguns exemplos de não-muçulmanos com postos institucionais de prestígio, como no caso do judeu André Azulay, conselheiro pessoal

do rei Mohammad VI do Marrocos e da judia Houda Nonoo, chefe da missão diplomática do Bahrein no EE. UU.

O *Fiqh* garante a essas comunidades minoritárias autonomia cultural, como a tolerância ao consumo de bebida alcoólica, consumo de carne suína, e jurídica, no que se refere à celebração do casamento ou disposição do divórcio, podendo ter tribunais especiais com jurisdição específica a cada minoria. Porém nenhum *cadi* pode se recusar a julgar um litígio se algum *dhimmi* requerer ou fizer parte de uma querela com um muçulmano, devendo julgar com respeito e equidade (NOBRE ALCORÃO, 5, 42; 60, 8-9).

Nas relações internacionais a tolerância também deve ser regra no Islã. As relações entre países não-muçulmanos serão ditadas pelo respeito recíproco, sem menosprezo a fé ou a cultura do estrangeiro (*Dar al – ‘Ahd*, ou Casa da Aliança, e *Dar al – Sulh*, ou Casa da Trégua) (LEWIS, 2004).

## **Entre o discurso vazio e a barbárie**

Confrontado os tristes eventos que ainda acontecem nas áreas controladas pelo ISIS com as concepções de poder político, tolerância, proteção à vida, liberdade e igualdade no Islã, preceitos devidamente expressos nas fontes da Sharia, cabe se levantar três deduções.

A primeira consideração é que o califado proclamado pelo ISIS carece de legitimidade, pois não há, inicialmente, reconhecimento majoritário da comunidade muçulmana (*Ummah*), seja a comunidade leiga de fiéis ou a comunidade de clérigos e juristas. Não existe possibilidade de adesão unânime ou majoritária entre os sunitas, a exemplo da execução de sublevados moderados sírios, que se opuseram aos métodos abusivos utilizados pelo recém constituído califado e a da preocupação da Árabia Saudita sobre a situação na Síria e Iraque. Há também o repúdio dos xiitas, principal grupo afetado com as perseguições, a exemplo dos apoios dados pelo Irã e Líbano (Hezbollah) ao Iraque. Há oposição declarada do Al Qaeda!

A segunda pontuação conclusiva é que a não validação do regime está no vazio argumentativo, na ausência de racionalidade, seja lógica ou mítica, identificado nas ações do ISIS, perpetrando barbáries, atos insanos, violentos e sem justificativa. A ausência de qualquer reconhecimento está na antítese com os fundamentos do Islã. O ISIS, que se denomina califado e, presumidamente, guardião da fé, tradição e direito Islâmicos atenta contra a própria Sharia, conjunto de fontes de direito consideradas reveladas por Allah, como tratado ao longo do artigo.

Por fim, cabem críticas ao Ocidente que, na crença e no desejo de universalização de um direito secular, associam a Sharia a todas as barbáries descritas. Qualquer mudança passa por um processo de reconhecimento, tradução e vivência intercultural e intercivilizacional, o que parece ainda estar longe.

### **THE BARBARISM IN THE NAME OF GOD, DARK AGES AND RELIGIOUS INTOLERANCE IN THE MIDDLE EAST AS THE ANTITHESIS OF ISLAM**

**ABSTRACT:** *Again the Western world looks at the Middle East with self-reported concern. The northern Iraq and eastern Syria recently are under control of a “jihadist” movement, fruit of the union of armed resistance factions to Americans in Iraq and against the Assad regime in Syria, called ISIS (Islamic State of Iraq and Syria), self-proclaimed caliphate. The ISIS installed a regime of radical and cruel repression against political opponents and religious minorities. There are reports of crucifixions, executions, decapitations and selling women as slaves. Shares of ISIS are assigned to the precepts of Sharia, the set of sacred sources of the Islamic law (Fiqh). The purpose of the paper is to analyze the political and religious legitimacy of the caliphate self-proclaimed, and its legal processes against religious minorities such as Shia, Alawites, Druze and Christians, and ethnic really consistent with Islamic law.*

**KEYWORDS:** *Islam. Tolerance. ISIS. Caliphate. Sharia.*

### **REFERÊNCIAS**

A VOZ DO ISLAM. v.1, n.2, p.31, São Bernardo do Campo, abr. 1984. Periódico da Comunidade.

ABDALAT, H. **Islá em foco**. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1998.

AED, S. I. H. **O direito dos não muçulmanos sob um governo Islâmico**. São Paulo: Wamy, 2009.

CAMPANINI, M. **Introdução à filosofia islâmica**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

CARRANCA, A.; CAMARGO, M. **O Irã sob o chador**: duas brasileiras no país dos aiatolás. São Paulo: Globo, 2010.

NOBRE ALCORÃO. Meca: Complexo Editorial do Rei Fahd, [1426?].

- ESPOSITO, J. J. **Makers of contemporary Islam**. Oxford: Oxford Press, 2001.
- FARUQUI, I. R. Al. **Al Tauhid (O monoteísmo):** suas implicações para o pensamento e a vida. São Paulo: CIB, [20-?].
- HAKIM, K. A. **Islamic ideology:** the fundamental beliefs and principles of Islam and their application to practical life. 3.ed. Lahore: Institute of Islamic, 1974.
- HOURLANI, A. **O pensamento árabe na era liberal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- ISBELLE, S. A. **O Estado Islâmico e sua organização**. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2007.
- KAMEL, A. **Sobre o Islã:** afinidade entre muçulmanos, judeus e cristãos e as origens do terrorismo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.
- KHAZRAJI, S. T. H. **O que é islam**. 2.ed. São Paulo: Fundação Al Balagh: CIB, 2006.
- LEWIS, B. **A crise do Islã:** guerra santa e terror profano. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- LOPES, M. S. **Novo dicionário do Islão**. Alfragide: Casa das Letras, 2010.
- MAHAIRI, A. **Biografia do Profeta Mohammad**. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1989.
- MUSAUI, S. H. **O sistema social no Islam**. São Paulo: CIB, 2006.
- NUSSBAUM, M. **Los limites de patriotismo**. Barcelona: Paidós, 1999.
- PEREIRA, R. H. de S. **Averróis:** a arte de governar. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- PINTO, P. G. H. da R. **Islã:** religião e civilização: uma abordagem antropológica. Aparecida: Santuário, 2010.
- RIADHUSSÁLIHIN: Jardim dos Virtuosos. São Paulo: Ellus, 2007. Disponível em: <[http://www.islamicbulletin.org/portuguese/ebooks/hadith/jardim\\_portuguese.pdf](http://www.islamicbulletin.org/portuguese/ebooks/hadith/jardim_portuguese.pdf)>. Acesso em: 30 set. 2015.
- VIEIRA, D. P. de C. A primavera do Islã e a ilusão pretensiosa de universalização da modernidade. **Revista Universitas Relações Internacionais**, Brasília, v. 9, n. 2, jul./dez. 2011.

# VIOLÊNCIA E/DA REPRESENTAÇÃO EM *O ESTRANGEIRO* DE ALBERT CAMUS: UMA PERSPECTIVA DA SOCIOLOGIA DA MORAL

Ricardo Cortez LOPES\*

**RESUMO:** Esse estudo pretende analisar a obra literária *O Estrangeiro* através da Sociologia da Moral. Nosso objetivo é encontrar o núcleo da representação coletiva de violência sancionável juridicamente a partir de fatos violentos do livro. Para chegar a esse núcleo, os dados foram organizados em duas categorias: os que mostram fatos não imputados (que contribuíram com definições negativas) e os fatos imputados (portadores de uma definição positiva, mas incompletas se isolados contextualmente). Juntando-se esses dados buscamos chegar ao núcleo dessa representação coletiva de violência imputável. Concluímos que a obra descreve o processo de interiorização da violência desde a passividade até a punição pela sua prática.

**PALAVRAS-CHAVE:** *O Estrangeiro*. Representações coletivas. Violência.

## Introdução

No Romance *O Estrangeiro* do escritor francês Albert Camus, o personagem Meursault - sem primeiro nome no livro, assim como a sua mãe e como os árabes que descreveremos mais adiante - narra a sua história retrospectivamente, após ser preso ao cometer um crime, um assassinato. O que o personagem acaba realizando é uma análise de sua vida a partir do processo criminal ao qual está sendo submetido (RIBEIRO; FRENKEL BARRETTO, 2014).

---

\* Bolsista CNPQ. Mestrando em Sociologia. UFRGS - Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Pós-Graduação em Sociologia. Porto Alegre - RS - Brasil. 90620-110 - rshicardo@Hotmail.com

Esse trabalho vai buscar entender, a partir da Sociologia da Moral, o núcleo da representação coletiva de violência imputável no romance, que é aquela que vai levá-lo à prisão (a sanção coletiva de caráter jurídico). Esse núcleo, entretanto, não pode ser encontrado apenas pela apreciação do processo penal ao qual o protagonista foi submetido. Este núcleo está também no não dito, que são os atos de violência que efetivamente não levaram à punição estatal. Por essa razão, vamos apreciar todos os atos violentos que captamos na obra, e não apenas o assassinio por si só.

Vamos considerar o conceito violência pelo ângulo teórico aventado por José Vicente Tavares dos Santos (2002) que propõe pensar a violência como uma atitude que nasce das relações entre as pessoas, e que tem a ver com o excesso, que causa um dano em uma etnia, grupo etário ou cultural:

[...] as diferentes formas de violência presentes em cada um dos conjuntos relacionais que estruturam o social podem ser explicadas se compreendermos a violência como um ato de excesso, qualitativamente distinto, que se verifica no exercício de cada relação de poder presente nas relações sociais de produção do social. A idéia de força, ou de coerção, supõe um dano que se produz em outro indivíduo ou grupo social, seja pertencente a uma classe ou categoria social, a um gênero ou a uma etnia, a um grupo etário ou cultural. (SANTOS, 2002, p.18).

Este foi o nosso parâmetro para captar o fenômeno se sucedendo na narrativa do livro: quando um acontecimento descrito retratava esse excesso que causou dano de alguma natureza a um dos interagentes, ele era fichado e posteriormente analisado juntamente com os outros trechos separados pelo mesmo critério. Mas nosso foco não será no desenrolar das situações, mas sim nas representações coletivas sobre elas. Porque os atores do livro vão classificar como violento ou não um fato a partir de suas próprias concepções, e vão punir - ou desejar a punibilidade ou não - de acordo com essa concepção.

Por agora, vamos adiantar que a nossa conclusão é a de que o autor está, no decorrer da "montagem" da representação ao longo do Romance, descrevendo o processo de interiorização da violência pela via da convivência social. Mas esse argumento vai ficar mais claro conforme exploremos o texto.

## Criador e Criatura

Albert Camus (1913-1960) nasceu na Argélia (RIBEIRO; FRENKEL BARRETTO, 2014). Órfão, não chegou a conhecer o pai (que morreu na I GM). Foi viver com a mãe em Belcourt, um bairro pobre de Argel. “Fez os estudos liceais e universitários em Argel, onde teve como professor o filósofo Jean Grenier, que o fez descobrir Nietzsche. Em 1930, contraiu uma tuberculose que o teria sensibilizado precocemente para a inevitabilidade da morte.” (100 ANOS..., 2013).

*O Estrangeiro* (de 1942) nasceu no chamado “ciclo do absurdo” de Camus, um dos temas mais recorrentes nas suas obras, temática que emerge diretamente da sua vivência do totalitarismo. O livro que analisaremos cumpre exatamente com a tese do absurdo camusiano. O absurdo, para o autor, é a constatação dos limites da razão humana, uma vez que seria impossível alcançar o verdadeiro conhecimento. Dessa maneira, se torna impossível concretizar os anseios humanos, e tentativas que se pensam definitivas sempre serão absurdas. Essa discussão tem fortes ecos em *O Estrangeiro* (RIBEIRO; FRENKEL BARRETTO, 2014, p.230). É esse tipo de percepção que faz com que Camus seja um humanista (MORETTO, 2009) em sentido integral: a sistemas certos de si, fechados, dogmáticos e autoritários, o autor opõe uma ética da autenticidade onde a vida humana é superior à qualquer coisa, inclusive à justiça. O que faz o absurdo ser percebido é justamente a morte, como veremos adiante (RIBEIRO; FRENKEL BARRETTO, 2014). “[...] existe uma essência humana e é de acordo com ela que se coloca sua filosofia, segundo o qual o “absurdo” nasce da separação, do desnivelamento entre o homem e o mundo.” (MORETTO, 2009, p.20).

O contexto localizado, podemos tentar passar para o instrumental teórico e para a análise da obra em seguida.

## Das representações sociais até as normas, passando pela efervescência: o *blasé* reinterpretado

O ferramental teórico que apresentaremos nesta seção é originada da Sociologia da Moral. Mas o que seria a moral que essa sociologia investiga? A moral, compreendida como conjunto de ideais que guiam uma pessoa ou grupo na construção da sua realidade e como parâmetro de julgamento de ações como boas ou más, justas ou injustas, foi assunto central na fundação da sociologia. Todavia, por um breve período, após a II Guerra Mundial (1939-

1945) não foi mais abordada, até o começo dos anos 2000, quando voltou a pauta a partir da disciplina denominada Sociologia da Moral (HITLIN, 2015; VANDENBERGHE, 2015). Essa disciplina se dedica a entender o fenômeno moral como decorrente do processo de socialização, adquirindo a condição de ideal partilhado e que é externo ao sujeito nesse sentido (DURKHEIM, 1970; VANDENBERGHE, 2015), mesmo que a sua percepção e sua reprodução possa acarretar em mudanças paulatinas desse ideal original. A área se diversificou muito rapidamente desde o seu surgimento, e conta já com muitos autores e tendências. Desta área, todavia, são de nosso maior interesse os conceitos de representação, de regras morais e de eferescência, os quais pretendemos abordar nesse espaço.

O conceito de representação (tanto a individual quanto a coletiva) não esteve com Durkheim desde a *naissance* de seu percurso intelectual. As representações só vieram a surgir a partir de ruptura epistemológica no conceito-chave utilizado para a sua análise sociológica, passando do estudo da consciência coletiva – a morfologia social – para o estudo das representações coletivas – que é o simbolismo que funda a realidade social-movimento, esse apreciável desde “O Suicídio” (PINHEIRO FILHO, 2004). Essa passagem envolve a “[...] substituição da epistemologia kantiana por uma sociologia do conhecimento.” (PINHEIRO FILHO, 2004, p.142). Obviamente, não entraremos em detalhes sobre a empreitada anti-kantiana – ou partindo de Kant – de Durkheim, mas pode ser bastante interessante compreendermos as representações coletivas para podermos realizar nossa empreitada na análise de *O Estrangeiro*.

Durkheim considera que a vida intelectual e a vida coletiva são compostas de representações, que não devem ser encaradas como coisas físicas, mas sim como fenômenos (DURKHEIM, 1970). Elas se originam da atividade cooperativa entre os homens, que acaba por criar uma realidade *sui generis* independente da biologia e da psicologia (DURKHEIM, 1970).

As representações coletivas pressupõem uma união entre consciências individuais que geraria essa hiperespiritualidade (PINHEIRO FILHO, 2004). O primeiro vínculo de união desses espíritos individuais teria sido o totem, responsável por ter redirecionado toda a energia da dinamogenia para essa representação coletiva primitiva, como veremos com mais detalhes adiante.

Mas admitir que existem representações coletivas não significa admitir necessariamente que elas sejam normas morais que constroem ao indivíduo. É preciso, pois, que façamos essa passagem teórica da representação coletiva para as regras morais. Quem propõe uma maneira de realizar essa passagem é Raquel



Weiss (2013, p.398): “[...] os imperativos que constituem as regras morais são representações coletivas que de um lado expressam o ideal e, de outro, regulamentam a ação.”

Portanto, os imperativos das regras morais se originam das representações coletivas, que expressam o ideal e regulam a ação, e ambos são sagrados invioláveis (WEISS, 2011). Mas não é o tempo inteiro em que a sociedade forma essas representações. Ela ocorre nos momentos de efervescência: “[...] momentos de intensificação dos elos entre os homens que geram periodicamente novas representações coletivas que são imediatamente encarnadas em um símbolo.” (PINHEIRO FILHO, 2004, p.150).

O totem é um exemplo muito claro dessas representações coletivas que estão encarnadas em um símbolo, palpável ou não. Durkheim detalha um pouco mais esse conceito em um escrito ainda não traduzido oficialmente, mas que possui uma tradução livre:

Além desses estados passageiros ou intermitentes, há outros mais duráveis, nos quais essa influência fortalecedora da sociedade se faz sentir com maior continuidade e, com frequência, com maior intensidade. Há certos períodos históricos nos quais, sob a influência de algum grande abalo coletivo, as interações sociais se tornam mais frequentes e mais ativas. Os indivíduos se reúnem mais. Resulta disso uma efervescência geral, característica das épocas revolucionárias ou criadoras. Ora, essa superatividade tem por efeito uma estimulação geral das forças individuais. Se vive mais e de forma diferente do que nos tempos normais. As transformações não são apenas de nuances, de graus; o homem realmente se torna outro. As paixões que o agitam são de tal intensidade que ele não pode satisfazê-las senão mediante atos violentos, desmesurados: atos de heroísmo sobre-humano ou de barbárie sanguinária. Sob a influência da exaltação geral, vemos o mais medíocre ou mais inofensivo burguês seja em herói, seja em carrasco. (DURKHEIM apud WEISS, 2013, p.341).

Ou seja, são nesses momentos em que a sociedade se percebe, mas não apenas como um produto apenas seu. A interação gera momentos de efervescência, e são nesses momentos que nos sentimos mais próximos um dos outros como organismo social (WEISS, 2013). Assim, nos integramos à sociedade por compartilhar dessas representações coletivas. A nossa tese é a de que o *blasé* de Meursault está em este personagem não ter compactuado desses momentos de

efervescência, tornando-se indiferente por não sentir-se pertencente à sociedade que as experimentou.

## **Definições Negativas**

Vamos analisar nesta seção momentos de violência em que não há a intervenção da justiça criminal comum em trechos específicos do livro.

O primeiro exemplo é o ocorrido com o vizinho de Mausfield, o velho Salamano, que possui um bicho de estimação. Esse personagem fundiu sua identidade com a do seu cão de companhia:

Há oito anos que não se largam. [...] À força de viver com ele, os dois sozinhos num pequeno quarto, o velho Salamano acabou por ficar parecido com o cão. Quanto ao cão, tomou do dono uma espécie de ar curvado [...]. Parecem da mesma raça, e no entanto detestam-se. (CAMUS, 2001, p.20).

Mas a convivência entre eles possui um elemento de violência como intermediador da relação. De modo que o senhor agride o cão fisicamente ao passear com ele pela rua:

Seguem ao longo da rua de Lyon, o cão a puxar pelo homem até o fazer tropeçar. Põe-se então a bater no bicho e a insultá-lo. O cão roja-se cheio de medo e deixa-se arrastar. Nesse momento é o velho quem tem que puxar. Quando o cão se esquece, põe-se outra vez a puxar e é outra vez espancado e insultado. Ficam então os dois no passeio e olham-se, o cão com terror, o homem com ódio. É assim todos os dias. Quando o cão quer fazer as suas necessidades, o velho não lhe dá tempo e arrasta-o: Se por acaso o cão "faz" no quarto, também lhe bate. Isto dura há oito anos. (CAMUS, 2001, p.20).

A violência é explícita. Outro personagem, Celeste, ao observar a recorrência da situação, afirma sobre a sorte do cão: "é uma pena", mas não se revolta com o dono a ponto de desejar vê-lo preso. O ato violento se desenvolve em meio público, nos passeios. A empatia efetivamente existe, mas não a indignação que geraria o ímpeto da punição em si.

O caso seguinte de violência que gostaríamos de analisar são os cometidos por Raimundo, amigo de Meursault. Nosso estudo aponta que ele seria o personagem que apresenta a violência ao personagem. O próprio nome

do personagem, no original, poderia ser um indicador da natureza dele: ao nosso ver, a palavra Raymond poderia ser desmembrada em uma expressão traduzível do francês livremente como “mundo de raios”, o raio como o simbolizador dessa violência invadindo o mundo de Meursault. E, como veremos mais adiante, é efetivamente o raio de Sol que inicia o ato violento de Meursault. Raimundo incorpora a violência em seus valores morais e a torna natural, uma maneira de enxergar ao mundo: “Não sei se sabe, senhor Meursault, disse [Raimundo], não é que eu seja mau, o que sou é nervoso.” (CAMUS, 2001, p.21). A violência aparece como figuração é pré-figuração para Raimundo, e ele a anuncia em um primeiro momento a Meursault e depois a cumpre de fato na frente deste. Até que Meursault a executa também, como veremos adiante.

Os primeiros atos de violência de Raimundo não foram presenciados por Meursault, mas descritos pelo primeiro em forma de relato. A vítima em dois desses casos foi a sua amásia, que também não possui nome, mas que é descrita como possuindo origem árabe. Meursault escuta a narrativa de um ato de violência e ao outro, presencia. No desfecho dessa história é interessante notar que há uma interferência policial e depois da justiça criminal, mas não se efetua uma sanção processual. Ou seja: ela é uma representação coletiva quase conduzidora à sanção, mas que não foi sancionadora de fato.

A primeira situação, a não presenciada pelo protagonista, iniciou quando Raimundo sentira-se desprezado por sua amante, e o conta a Meursault em um jantar:

Conheci uma senhora... Essa senhora... era minha... amante, por assim dizer... [...] a certa altura percebi que qualquer coisa não jogava certo”. Dava-lhe dinheiro suficiente para viver. [...] E Sua Excelência não trabalhava! (CAMUS, 2001, p.22).

E a interpelou:

Não vês que todos têm inveja da felicidade que te dou? [...] Espancara-a até a deixar cheia de sangue. Antes disso, não lhe batia. “Ou por outra batia-lhe, mas ternamente, por assim dizer. Chorava um bocadinho. Eu fechava as persianas e o caso terminava como sempre. Mas agora, foi a sério. E quanto a mim, ainda não a castiguei bastante. (CAMUS, 2001, p.23).

A relação é caracterizada pela violência, uma vez que Raimundo a deixou “cheia de sangue” ao fim da interação. Este último não considerava menos do que isso violência de verdade, de modo que a moça apenas chorava um pouco e tudo se resolvia.

Mas a lição não estaria ainda aprendida. De modo que planejava atraí-la até a sua casa para poder atirar-lhe a verdade e terminar o espancamento em seu quarto. Mas para isso precisava que Meursault escrevesse uma carta para atraí-lhe. O plano funciona de fato:

Ouviu-se primeiro uma voz estridente de mulher e depois a de Raimundo, dizendo: “Enganaste-me, enganaste-me. Agora é que eu te vou ensinar...” Uns ruídos surdos e a mulher pôs-se a berrar, mas de uma maneira tão horrível, que o átrio se encheu de gente. A mulher continuava a gritar e Raimundo continuava a bater-lhe. Maria disse-me que era terrível e eu não respondi. (CAMUS, 2001, p.26).

Maria sensibiliza-se com a violência, mas o mesmo não ocorre com o personagem principal do Romance. Ela lhe pede para chamar a polícia, ao que Mausfield recusa. Essa representação de violência conseguiu ferir uma representação coletiva mais geral, porque pessoas se juntaram para evitar a continuidade da transgressão no corredor do prédio. Um policial acaba sendo chamado ao fim e ao cabo, e este agride Raimundo enquanto resolve o conflito.

O comissariado iria convocá-lo para depor, mas a princípio Raimundo não fora recolhido à prisão, mesmo pego em flagrante. Um depoimento falso de Meursault demonstra ao sistema de justiça que a honra da moça não seria existente. Assim, a punição da moça pela sua falta de dignidade se dá pela invisibilização de sua condição de vítima, e não pela condenação de seu agressor, como ocorre com Meursault de fato mais adiante no livro.

A outra vítima de Raimundo é o irmão da vítima, que também é agredido em dois momentos, também um narrado para e outro presenciado por Meursault. Raimundo parece ter incorporado a violência em sua visão de mundo, de modo que a narra naturalmente, sem parecer ter algum tipo de pudor – ah não ser o de não ter incitado o ato violento:

O outro disse-me: “Se és homem, desce do eléctrico”. Respondi-lhe: “Vá, socega, tem calma”. Disse-me que eu não era um homem. Então desci e disse-lhe: “É melhor que te cales, ou parto-te a cara”. Respondeu-me: “Sempre

queria ver”. Então dei-lhe um soco. Caiu. Quando eu o ia a ajudar a levantar, começou do chão a dar-me pontapés. Então dei-Lhe uma joelhada e dois “bicanços”. Tinha a cara cheia de sangue. Perguntei-Lhe se queria mais. Disse que não. (CAMUS, 2001, p.21).

A todo momento Raimundo procura mostrar que é piedoso. Esta concepção estaria muito clara no momento em que ele não provocara o conflito; estaria no fato de ele tentar ajudar o árabe a se levantar; e estaria no fato de fazer o árabe recapitular o desejo do conflito. Ou seja, a violência seria apenas a correção de uma postura impiedosa do próprio árabe.

Como ocorrera com a irmã do árabe, a segunda agressão é presenciada por Meursault. São nesses confrontos que os árabes adentram a vida de Meursault. Assim, a relação que começou pela violência acaba por se tornar violenta em seu vir-a-ser. Nesse sentido, podemos estabelecer uma analogia com a história do cachorro: a incompreensão comunicativa entre os interactuantes dá origem a uma violência, que faz essa ponte entre esses dois mundos. No caso do cachorro, a assimetria é mais ressaltada por conta de sua condição animal, de modo que não há revide. No caso dos árabes, não há uma não-correspondência: os árabes a retribuem de fato.

Esse tipo de expectativa perpassa toda a interação, que nunca se desenvolve verbalmente sem ser nesses termos (como quando Raimundo pergunta ao árabe se ele quer ser mais agredido). E isso se concretizou em um encontro na praia, mais adiante na história:

Os Árabes avançavam lentamente e estavam já muito mais perto. Não modificámos o nosso andamento, mas Raimundo disse: “Se houver pancada, tu, Masson, ficas com o segundo. Eu, encarrego-me do meu tipo. Tu, Meursault, se vier outro Árabe, é para ti”. Respondi: “Está bem”, e Masson meteu as mãos nas algibeiras. A areia a ferver parecia-me agora vermelha. Avançámos no mesmo passo para os Árabes. A distância entre nós foi diminuindo pouco a pouco: Quando não estávamos senão a alguns passos uns dos outros, os Árabes detiveram-se. Masson e eu começámos a andar mais devagar. Raimundo foi direito ao “seu tipo”. Não percebi muito bem o que lhe disse, mas o outro fez menção de lhe dar uma cabeçada. (CAMUS, 2001, p.38).

A areia se tornou escaldante e vermelha: a percepção de Meursault começa a mudar. E, de fato, estabeleceram-se duas equipes. Arriscaríamos dizer: equipes

étnicas. Por algum motivo, Raimundo não envolveu Meursault no plano de ação, provavelmente por não acreditar no potencial agressivo do protagonista. A violência de fato se inicia, e é um pouco nauseante de ser acompanhada pelos leitores:

Raimundo deu então o primeiro soco e logo a seguir chamou Masson. Masson dirigiu-se ao que lhe fora destinado e deu-lhe dois socos com toda a força. O outro caiu no mar, de barriga para baixo, a cara dentro de água e ficou assim alguns segundos, perto da cabeça dele, rebentavam à superfície bolhas de ar. Durante este tempo, Raimundo continuou a lutar e o outro tinha a cara cheia de sangue. Raimundo voltou-se para mim e disse: “Vais ver o que ele vai apanhar!” Gritei-lhe: “Atenção, o tipo tem uma navalha!” mas Raimundo tinha já o braço aberto e um golpe na boca. (CAMUS, 2001, p.38).

O exercício da violência de igual para igual resultou danoso para os árabes, de modo que estes intentaram se utilizar de uma arma branca para poder retroceder no embate. A comunicação se tornou verbal pelas ameaças.

Masson deu um salto para a frente. Mas o outro Árabe levantara-se e colocara-se atrás do que estava armado. Não ousámos mexer-nos. Os Árabes recuaram lentamente, sem deixar de nos falar e de nos ameaçar com a navalha. Quando viram que a distância era suficiente, fugiam muito depressa, enquanto nós ficávamos ali pregados, ao sol, e Raimundo agarrava no braço a escorrer sangue. (CAMUS, 2001, p.39).

O sangue de Raimundo sendo perdido com o corte pode ter a ver com o ideal de piedade deste sendo desrespeitado pela agressão “covarde”, de modo que, tal como o sangue, sua piedade pelo árabe se esvai. Ao achá-lo uma criatura injusta, a humanidade do árabe se perdeu para Raimundo. E agora Raimundo quer executar o revide devido, de modo que busca uma arma de fogo.

Por último, sobre as definições negativas, gostaríamos de ressaltar a agressão simbólica do juiz à Meursault, após a prisão do último. O juiz indaga à Meursault como ele realizara tal ato impiedoso de disparar contra alguém desarmado (ao menos desprotegido em poder de fogo). Meursault já voltou a ser quem era anteriormente - *blasé*, e se mostra indiferente às consequências do que lhe ocorreria. Mas o juiz precisava de um **sentido** para o ato, algo que Meursault

não seria capaz de prover, daí se originando a violência simbólica desferida contra o protagonista.

Porque foi o senhor, porque foi o senhor disparar contra um corpo caído?” Também não soube responder. O juiz passou a mão pela testa e repetiu a pergunta, com a voz um pouco alterada: “Porquê? É preciso que me diga. Porquê?” Eu continuava calado. [...] Disse-me então muito depressa e de um modo apaixonado que acreditava em Deus, que nenhum homem era suficientemente culpado para que Deus não Lhe perdoasse, mas que para isso era necessário que o homem, pelo seu arrependimento, se transformasse como que numa criança, cuja alma está vazia e pronta a acolher tudo. Todo o seu corpo se debruçava sobre a mesa. Agitava o crucifixo diante dos meus olhos. Para dizer a verdade, eu mal seguira o raciocínio dele, primeiro porque tinha calor e porque voavam no escritório grandes moscas que me vinham pousar na cara, e em seguida, porque me assustava um bocadinho. (CAMUS, 2001, p.47).

Apenas com o sentido claro do ato se pode gerar o arrependimento pelo ato cometido. E somente a partir do arrependimento um crime pode ser perdoado. Meursault se sentia assustado e sentia calor, o que designa uma saída de sua zona de indiferença. Isso pode reforçar a nossa tese de que o que ocorrera com o protagonista fora uma violência simbólica. Mas, Meursault considera ridículo este medo:

Reconhecia ao mesmo tempo que esta sensação era ridícula, pois afinal o criminoso era eu. Continuou, no entanto. Compreendi pouco a pouco que, na opinião dele, havia apenas um ponto obscuro na minha confissão, o facto de ter esperado entre o primeiro e o segundo disparo. Quanto ao resto estava bem, mas isso é que ele não conseguia compreender. Ia dizer-Lhe que não valia a pena obstinar-se: este último ponto não tinha tanta importância como isso. Mas ele interrompeu-me e exortou-me pela última vez, olhando-me de alto e perguntando-me se eu acreditava em Deus. Respondi que não. Sentou-se indignadamente [...]através da mesa, estendeu a imagem de Cristo e exclamou: “Eu, sou cristão. Peço perdão pelos teus pecados a Este. Como podes não acreditar que Ele sofreu por ti?”. Reparei que me estava a tratar por tu... mas estava farto. (CAMUS, 2001, p.47).

A obviedade do sacrifício de Jesus Cristo não ser reconhecida pelo protagonista encrespara ao juiz, de modo que ele despersonalizara a conversa ao chamar o réu de "tu". O juiz tenta convencer o protagonista, que se obriga a ouvir por conta de sua condição de pessoa (no sentido Dumontiano).

O calor apertava cada vez mais. Como sempre que me quero desembaraçar de alguém que já nem estou a ouvir, fiz menção de aprovar. Com grande surpresa minha, tomou um ar de triunfo: "Vês, vês!" dizia ele. Não é verdade que crês e que te vais confiar a Ele?" É claro que, uma vez mais, disse que não. (CAMUS, 2001, p.48).

O protagonista desistiu de contrariar a força do juiz, e concorda com este. Está aí o ato de agressão que conduz a um prejuízo.

### **A definição positiva**

De fato, Meursault fora apresentado à violência quando conheceu seu amigo. Raimundo e Meursault encontraram com os árabes na praia em um outro momento, após o primeiro embate no qual os árabes fugiram. Raimundo estava com a arma, e Meursault notoriamente se preocupou com a possibilidade de Raimundo acabar por disparar contra um homem desarmado e ferir sua própria concepção de um confronto justo. Assim, argumenta com ele nestes termos, ao que Raimundo concorda:

Então vou insultá-lo e quando ele responder, dou cabo dele". Respondi: "Isso mesmo. Mas se o tipo não puxar da navalha, não podes atirar". Raimundo começou a enervar-se. O outro continuava a tocar e os dois observavam atentamente os gestos de Raimundo. "Não, disse eu a Raimundo. Vai-te a ele, homem a homem e dá-me o revólver. Se o outro intervém ou se puxa a navalha, mato-o". Quando Raimundo me deu o revólver, o sol reflectiu-se na arma. Ficámos imóveis, como se tudo se houvesse fechado em nossa volta. Olhávamo-nos sem baixar os olhos e tudo aqui se detinha entre o mar, a areia, o sol, e o duplo silêncio da flauta e da água. (CAMUS, 2001, p.40).

O sol (aqui refletido na arma) parece ser o ponto central nessa narrativa. Parece ser a introdução da violência dentro de Meursault, que a aceita não mais como um espectador ou como um interlocutor. O sol passa a ser o valor nesta



cena (onde, aliás, tudo se “fechou” dentro de si), o que não ocorrera na cena anterior. Ele perturba Meursault, como veremos mais adiante, de modo que nos pareceu que é justamente o momento em que a violência se introjeta de vez no ser do personagem. Neste momento, o protagonista sai da indiferença, mesmo pensando em termos de indiferença: “Pensei neste instante que disparar ou não disparar, era tudo o mesmo.” (CAMUS, 2001, p.42). Mas os árabes acabaram por se afastar.

Acompanhei-o [Raimundo] até casa e, enquanto ele subia a escada de madeira, eu fiquei no primeiro degrau, a cabeça cheia de sol, sem coragem para o esforço que era preciso fazer para subir as escadas de madeira e voltar a abordar as mulheres. (CAMUS, 2001, p.40).

O sol e os pensamentos lhe estafafam. Acreditamos que essa estafa significa a confusão dos pensamentos, antes totalmente direcionados para a indiferença. O ator descreve a sensação física, ao nosso entender, mas a confusão maior era em realidade mental, com um paradigma de vida (o *blasé*) sendo abandonado:

Mas o calor era tão grande que me era igualmente penoso ficar assim imóvel, sob a chuva de luz que caía do céu. Ficar aqui ou partir, vinha a dar na mesma. Ao fim de alguns instantes, voltei para a praia e comecei a andar. Era o mesmo brilho avermelhado. Na areia, o mar ofegava com a respiração rápida e abafada das pequenas ondas que se sucediam umas às outras. Dirigia-me lentamente para os rochedos e sentia que a testa me inchava, sob o peso do sol. Todo este calor se apoiava contra mim, opondo-se ao meu avanço. E cada vez que sentia o sopro quente deste calor enorme na minha cara, cerrava os dentes, apertava os punhos nas algibeiras das calças, retezava-me todo para triunfar do sol e da embriaguês opaca que caía sobre mim. A cada espada de luz surgida da areia, de uma concha esbranquiçada ou de um vidro partido, os queixos crispavam-se-me. Andei assim durante muito tempo. Distinguia, de longe, a pequena massa sombria do rochedo, rodeado de uma auréola formada pela luz e pela poeira do mar. Pensava na nascente fresca que havia por detrás do rochedo. Desejava reencontrar o murmúrio da água que dela brotava, desejava fugir ao sol, ao esforço, às lágrimas da mulher, desejava enfim, reencontrar a sombra e o repouso. (CAMUS, 2001, p.41).

Caminhar tem a ver com colocar o pensamento em movimento. O sol o “embriagara”: “[...] cerrava os dentes, apertava os punhos nas algibeiras das calças, retezava-me todo [...] os queixos crispavam-se-me.” (CAMUS, 2001, p.42). O protagonista estaria agora tomado pela violência. Buscou a sombra em um rochedo – uma sombra de não-violência da agressão do sol – para poder escapar a esse pensamento, que se lhe contrastava com a sua atitude indiferente. Mas na sombra estava o árabe a descansar .

Para mim, era história antiga, e viera para aqui sem pensar no caso [o da agressão]. Logo que me viu, levantou-se e meteu a mão na algibeira. Eu, muito naturalmente, agarrei no revólver de Raimundo, dentro do casaco. Então, o Árabe deixou-se cair outra vez para trás, mas sem tirar a mão da algibeira. (CAMUS, 2001, p.42).

Portanto, o árabe interrompeu o fluxo de Meursault rumo à estabilidade perdida com as violências em potencial que experimentava em seu interior. O árabe reascendera uma chama que se apagava gradualmente ao colocar a mão na algibeira. O ambiente à sua volta começa a “conspirar”, a partir da interpretação das sensações do protagonista, em favor do ato violento:

Eu estava bastante longe dele, a uns dez metros de distância. Adivinhava-lhe por instantes o olhar, entre as pálpebras semicerradas. Mas a maioria das vezes, a imagem dele dançava diante dos meus olhos, na atmosfera inflamada. O barulho das vagas era ainda mais preguiçoso do que ao meio-dia. Eram o mesmo sol e a mesma luz, que se prolongavam até este momento. Há já duas horas que o dia deitava a sua âncora neste oceano de metal fervente. No horizonte, passou um pequeno vapor. Adivinhei-lhe a mancha negra com o canto do olho, pois não cessava de fitar o Árabe. Pensei que me bastava voltar para trás e tudo ficaria resolvido. (CAMUS, 2001, p.42).

O retroceder na areia conduziria a algo que Meursault gostaria de evitar desde o começo, que seria o calor do sol, símbolo da violência. Esse retroceder materializava o esforço mental que estava sendo executada nesse sentido:

Mas atrás de mim, comprimia-se uma imensa praia vibrante de sol. Dei alguns passos para a nascente. O Árabe não se moveu. Apesar disso, estava ainda bastante longe. Parecia sorrir, talvez por causa das sombras que se lhe

projectavam na cara. Esperei. A ardência do sol queimava-me as faces e senti o suor amontoar-se-me nas sobrancelhas. Era o mesmo sol do dia em que a minha mãe fora a enterrar e, como então, doía-me a testa, sobretudo a testa e todas as suas veias batiam ao mesmo tempo debaixo da pele. Por causa desta queimadura que já não podia suportar mais, fiz um movimento para a frente. (CAMUS, 2001, p.42).

O sol o agredia, e Meursault deu um passo em direção à pedra, buscando a paz da sombra, o oposto da luz violenta do sol. Mas o árabe, sentindo-se ameaçado, puxou novamente da navalha: ou seja, o protagonista está agora diante de duas agressões:

Sabia [Meursault] que era estúpido, que não me iria desembaraçar do sol, simplesmente por dar um passo em frente. Mas dei um passo, um só passo em frente. E desta vez, sem se levantar, o Árabe tirou a navalha da algibeira e mostrou-ma ao sol. A luz reflectiu-se no aço e era como uma longa lâmina faiscante que me atingisse a testa. No mesmo momento, o suor amontoado nas sobrancelhas correu-me de súbito pelas pálpebras abaixo e cobriu-as com um véu morno e espesso. Os meus olhos ficaram cegos, por detrás desta cortina de lágrimas e de sal. Sentia apenas as pancadas do sol na testa e, indistintamente, a espada de fogo brotou da navalha, sempre diante de mim. Esta espada a arder corroía-me as pestanas e penetrava-me nos olhos doridos. Foi então que tudo vacilou. O mar enviou-me um sopro espesso e fervente. Pareceu-me que o céu se abria em toda a sua extensão, deixando tombar uma chuva de fogo. Todo o meu ser se retesou e crispei a mão que segurava o revólver. O gatilho cedeu, toquei na superfície lisa da coronha e foi aí, com um barulho ao mesmo tempo seco e ensurdecedor, que tudo principiou. (CAMUS, 2001, p.42).

Agora o pensamento da violência penetrou totalmente no personagem, uma vez que o autor descreveu um céu se abrindo e dele caindo uma chuva de fogo. A chuva se espalha, e não teria como o ambiente inteiro não ter sido contaminado pela atmosfera da violência. A violência agora é incontornável. O tiro está dado. Ele funciona como uma espécie de purificação, de uma catarse:

Sacudi o suor e o sol. Compreendi que destruíra o equilíbrio do dia, o silêncio excepcional de uma praia onde havia sido feliz. Voltei então a disparar mais

quatro vezes contra um corpo inerte onde as balas se enterravam sem se dar por isso. E era como se batesse quatro breves pancadas à porta da desgraça. (CAMUS, 2001, p.42).

O primeiro tiro é uma explosão, que traz Meursault de volta. Uma vez iniciado o ato que não condiziam com o ser de Meursault, os outros lhe seriam indiferentes, de modo que os outros tiros se seguem naturalmente. Ele dispara mais três vezes contra o corpo inerte. Ao voltar a si, percebera como as consequências se abateriam sobre o verdadeiro Meursault. O ambiente não estava mais contaminado pela violência, apenas pela certeza da punição.

### **O Núcleo da Representação**

Como vimos, a violência está presente em muitos instantes do livro. Mas a única manifestação de violência que sofre a sanção jurídica e repulsa social – mesmo que não unânime, já que há um fator étnico importante envolvido que de certa forma pode amenizar a ojeriza ao ato – é a de Meursault .

Gostaríamos de estudar um pouco essa representação coletiva de violência que afeta à toda a sociedade (vamos considerar que a reação jurídica ilustra esse sentimento coletivo). Porque é essa representação, quando é transgredida, que faz a sociedade se voltar contra Meursault e a desejar a sua sanção.

As outras manifestações são consideráveis violentas segundo o parâmetro indicado por Santos (2002). E a sua análise pode ajudar a descobrir porque essas manifestações não se mostram transgressoras de uma moral coletiva.

Salamano agredia o cão, tanto em seu quarto como em ambientes públicos, quando o levava para passear. Não há indicação no livro de que ele tenha sofrido algum processo criminal pela conduta violenta com o cão. Aqui dois fatores intervêm: a) o fato de o cão poder ser considerado como uma propriedade, e portanto a agressão se remete a esfera da vida privada e b) se trata de um não-cidadão (no sentido de cidadania francês) sendo agredido.

A violência de Raimundo com a sua amásia foi efetivamente caso de polícia. O policial efetivamente abordou Raimundo, e este foi prestar esclarecimentos. Mas no caso a amásia foi excluída do processo criminal na condição de prova da existência da transgressão, e a palavra de Meursault foi o suficiente para se determinar a inocência de Raimundo. Ou seja, a vítima ser uma mulher e pertencente à uma etnia marginalizada invisibiliza a violência ao tornar o processo legal ao qual ela teria direito insustentável.

A violência de Raimundo com o irmão da amásia não foi notificado na polícia como agressão. Isso muito provavelmente porque não foi denunciado, mas provavelmente não escandalizou aos transeuntes (que se solidarizaram com a irmã do agredido a ponto de chamar a polícia, o que não ocorreu com o agredido). Isso porque, provavelmente, haveria uma simetria de forças entre os contendores, o que não pareceria um exagero de alguma das partes, utilizando-nos da linguagem de Tavares. Além do fato de o árabe ter provocado o conflito.

A briga com os árabes também não foi notificada à polícia, e desenvolveu-se em um local afastado. Mas desenvolveu-se nas mesmas condições da agressão de Raimundo. De qualquer maneira, Raimundo sabia que poderia denunciá-los pelo agressão que sofrera, mas preferiu deixar às margens da lei o conflito para poder resolvê-lo da maneira que gostaria. Isso porque previa que seria condenada juridicamente a escaramuça.

A última agressão seria a simbólica do juiz com Meursault. Ela não poderia ser considerada nesse contexto como uma agressão moral porque, aparentemente, se trata de um ato educativo, o que assimetriza a relação mas sem haver o excesso que geraria a violência. Também acreditamos que essa agressão não deixa marcas físicas, o que não entraria em consonância com a concepção de evidência naquela época.

Com relação ao assassinato, uma apreciação do julgamento do crime pode ajudar a elucidar muito da representação coletiva que estamos buscando.

Como já fora dito anteriormente, o conhecimento verdadeiro é impossível para Camus. O julgamento tenta um pouco buscar a exigência por uma lógica, algo que seria impossível. Só é possível a verossimilhança, ou seja, a aproximação sempre parcial com a verdade, e a Justiça obedece essa lei nos seus fazeres. Por essa razão Meursault é pintado como um criminoso perigoso, uma vez que não chora pela morte da mãe (SILVA, 2013). Concordamos com a interpretação de Silva, mas gostaríamos de entender o que está **por trás** do julgamento que leva a uma verossimilhança.

No julgamento é possível perceber plasmadas as concepções morais que o promotor tenta acionar para conseguir condenar ao ofensor. No modo como conduz as testemunhas e no modo como interpreta os depoimentos é possível perceber essas concepções morais ativadas e ativantes. A conversa com o juiz prenunciou um pouco o que se seguiria no julgamento.

No depoimento do diretor do asilo, que recebera Meursault:

Perguntaram-lhe se a minha mãe se queixava de mim e ele disse que sim, mas que todos os pensionistas tinham um pouco a mania de se queixar da família. O presidente disse-lhe para especificar se *ela me censurava por eu a ter metido no asilo* e o director respondeu que sim. Mas desta vez, não acrescentou nada. A uma outra pergunta, redarguiu que a minha calma no dia do enterro o surpreendera. Perguntaram-lhe o que entendia ele por “calma”. O director olhou então para as pontas dos sapatos e *disse que eu não quisera ver o corpo da minha mãe, que não chorara uma única vez e que partira logo a seguir ao enterro, sem me recolher sequer uns momentos no cemitério*. Espantara-o uma outra coisa: um empregado da Agência Funerária dissera-lhe que *eu não sabia a idade da minha mãe*. Houve uns instantes de silêncio e o presidente perguntou se era de facto a meu respeito que ele acabara de falar. Como o director não compreendesse a pergunta, disse-lhe: “a lei”. Depois o presidente perguntou ao advogado de acusação se não tinha mais nenhuma pergunta a fazer à testemunha e o procurador respondeu: “Ah, não, isto já chega!”, com uma tal veemência e um tal olhar de triunfo na minha direcção que, pela primeira vez há já muitos anos, tive uma vontade estúpida de chorar, porque senti até que ponto toda esta gente me detestava. (CAMUS, 2001, p.61, grifo nosso).

O que está em jogo é a falta de “humanidade” de Meursault. Aparentemente, ele não teria empatia pela própria mãe, de modo que isso demonstra a sua ingratidão para com ela. A imagem da família como algo deslocado do mundo social coloca a mãe como um dos valores morais máximos acima da estrutura social.

O quadro piora quando é Maria que é interrogada. O fato de haver uma relação entremeadada por sexualidade entre o casal parece que inseriu um elemento novo, o do “desfrute depravado” no momento em que o ator deveria estar se lamentando pela morte da mãe. Ajunta-se a isso o comparecimento a uma sessão de cinema, aparentemente um filme de comédia, que aumentam a sensação de “é” ao invés de “dever ser”:

O procurador levantou-se então, muito sério e com uma voz que me pareceu autenticamente emocionada apontou o dedo para mim e articulou lentamente: “Meus senhores, um dia depois da morte da sua mãe, este homem tomava banhos de mar, iniciava relações com uma amante e ia rir às gargalhadas, num filme cómico. Não tenho nada a acrescentar”. (CAMUS, 2001, p.67).

Adiciona-se a isso a questão da razão fútil do assassinato. Isso tudo soma-se à insensibilidade de Meursault, que o deixaria com um “coração de criminoso”, que seria o coração desprovido de qualquer sentimento pelo ser humano:

“Sim, exclamou ele com força, acuso este homem de ter assistido ao enterro da mãe com um coração de criminoso”. *Esta declaração parece ter provocado um efeito considerável sobre o júri e sobre o público.* O meu advogado encolheu os ombros e limpou o suor que lhe cobria a testa. Mas ele próprio parecia abalado e compreendi nesta altura que as coisas não iam muito bem para mim. (CAMUS, 2001, p.67, grifo nosso).

As disposições foram acionadas, e o personagem principal o percebera. Meursault afirma que o discurso final do advogado de acusação acabou por se tornar plausível.

Resumi os factos a partir da morte da minha mãe, lembrou a minha insensibilidade, a minha ignorância da idade dela, o meu banho de mar, no dia seguinte, com uma mulher, o cinema, Fernandel e por fim o caso com Maria. Levei tempo a compreender nesse momento, porque dizia “a amante” e para mim, ela chamava-se Maria. Chegou, em seguida, à história de Raimundo. Achei que tinha uma maneira de ver as coisas bastante clara. O que dizia não deixava de ser plausível. Eu escrevera a carta de combinação com Raimundo para atrair a amante deste e a entregar aos maus tratos de um homem “de moralidade duvidosa”. Provocara, na praia, os adversários de Raimundo. Este ficara ferido. Eu pedira-lhe o revólver. Voltara atrás para me servir dele, sozinho. Tal como projectara, dera depois cabo do Árabe. Disparara uma vez. Esperara. E, “para ter a certeza de que o trabalho ficara bem feito”, disparara mais quatro tiros, calmamente, conscientemente, pela certa. “E aqui está, meus senhores, disse o advogado de acusação. Acabo de traçar o fio dos acontecimentos que levaram este homem a matar com *pleno conhecimento de causa*. Insisto neste ponto. Pois não se trata de um crime banal, de um acto impensado que poderia ser atenuado por certas circunstâncias. Este homem, meus senhores, é um homem inteligente. Ouviram-no falar, não é verdade? *Sabe responder*. Conhece o valor das palavras. E não se pode dizer que tenha agido sem dar pelo que estava a fazer”. (CAMUS, 2001, p.68, grifo nosso).

Os elementos finais foram o do livre arbítrio e a piedade. Não seria um homem “doente”, ou seja, afetado pela natureza através de sua patologia. Ele estaria totalmente dotado de sua humanidade, e optou por não a utilizá-la a partir de seu próprio juízo. Isso o faria, portanto, culpado.

E também Meursault não fora piedoso. De acordo com nossos estudos, esse ideal de piedade não estaria vinculado necessariamente aos Direitos Humanos, mas sim a um Catolicismo Difuso, que estaria presente em sociedades secularizadas:

Estamos falando de um catolicismo difuso que se sedimentou na cultura ocidental através do calendário, das festas, dos valores e das sensibilidades cristãs construídas historicamente, mas vividas como se fossem naturais. Isambert entende essa forma de catolicismo como uma espécie de “religião invisível”, onde valores religiosos e culturais se misturam num todo indissociável. Uma dimensão da vida religiosa relativamente independente dos quadros intelectuais que estão ligadas a ela. (STEIL, 2004, p.27).

O fato de o promotor ressaltar tanto um caráter “melodramático” em sua fala nos parece remeter muito mais a essa dimensão de piedade do que propriamente do de dignidade humana fundada nos Direitos Humanos.

Creemos que nesse momento já dispomos de elementos para pensar o núcleo da representação coletiva da violência punível. Ela está ligada a

- a. Distinção entre esfera pública (onde o crime pode ocorrer) e esfera privada (onde não há crime do homem contra a sua própria propriedade)
- b. Ideia de que apenas o Cidadão (ou sua propriedade) como passível de sofrer violência, e que o exercício dessa violência afeta a sociedade como um todo.
- c. Ideal de Piedade (que se supõe assimétrico por definição) cristão sendo violado sem arrependimento
- d. Não-intervenção da natureza no livre-arbítrio (na lógica da separação homem-natureza)

Quando algumas dessas condições não é satisfeita, o ato pode até ser considerado como moralmente condenável, mas não imputável juridicamente. Ou, uma vez imputável, pode ser perdoado ou pode sofrer atenuantes, que é a mesma coisa que um perdão parcial. De qualquer maneira, quando todas essas



condições se juntam, a ofensa é irreparável e, a não ser que o criminoso seja bem relacionado socialmente, ele sofre a sanção jurídica e a moral ao mesmo tempo. Cria-se uma crise sacrificial, para se utilizar a expressão de René Girard, que deve ser sanada com a punição.

No processo, então, a condição humana do transgressor é negada e a sua punição acaba por se tornar despersonalizada, protocolizada previamente no código de processo penal, cuja burocracia se guia por si em seus mecanismos. É o que acontece com Meursault: ele deixa de ser humano, o que é demonstrado pela reação das pessoas em seu julgamento, pelo do juiz e pela imprensa. “De algum modo, tinham todo o ar de tratar deste caso à margem da minha pessoa. Tudo se passava sem a minha intervenção. Jogava-se a minha sorte sem que me pedissem a opinião.” (CAMUS, 2001, p.68).

Concluímos o artigo afirmando que a perspectiva sociológica pode ajudar a desenvolver uma explicação diversa da literatura e da filosofia para o Romance *O Estrangeiro*. A partir do registro da Sociologia é possível se chegar a conclusão de que o Romance descreve exatamente o processo de interiorização da violência através de sua representação coletiva: primeiramente o protagonista representa a violência através de Raimundo; depois a pratica no mesmo objeto no qual Raimundo a praticara; e depois é punido pela mesma representação, tornando-se vítima através da pena de morte (se esta efetivamente ocorreu no final ambíguo do livro). Portanto, é uma jornada da conversão, do expectador que se torna vítima. Por esta razão, acreditamos que é importante a aproximação da Sociologia com a Literatura, pois é possível produzir-se interpretações fecundas que contribuam para ambas as áreas.

### **VIOLENCE AND/FROM REPRESENTATION IN “THE STRANGER”, BY ALBERT CAMUS: A SOCIOLOGY OF MORAL PERSPECTIVE**

**ABSTRACT:** *This study aims to analyze the literary work “O Estrangeiro”. Our goal is to find the core of the collective representation of legally sanctionable violence from violent events described in the book. To get to this core, the data were organized into two categories: the not alleged facts (which contributed negative definitions) and the alleged facts (bearing a positive definition, but contextually incomplete isolates). Joining these data we seek to get to the core of this collective representation of violence attributable.*

**KEYWORDS:** *The Stranger. Coletiv representations. Violence.*

## REFERÊNCIAS

- 100 ANOS de Albert Camus. **Pragmatismo Politico**, 20 nov. 2013. Disponível em: <<http://www.pragmatismopolitico.com.br/2013/11/100-anos-de-albert-camus.html>>. Acesso em: 29 jun. 2014.
- CAMUS, A. **O estrangeiro**. Carnaxide: Livros do Brasil, 2001.
- DURKHEIM, É. **Sociologia e filosofia**. Rio de Janeiro: Forense, 1970.
- HITLIN, S. Os contornos e o entorno da Nova Sociologia da Moral. **Sociologias**, Porto Alegre, v.17, n.39, p.26-58, 2015.
- MORETTO, F. M. L. Reflexões sobre o romance francês do século XX. **Lettres Françaises**, Araraquara, v.1, n.7, p.15-26, 2009.
- PINHEIRO FILHO, F. The notion of representation in Durkheim. **Lua Nova**, São Paulo, v.1, n.61, p.139-155, 2004.
- SANTOS, J. V. T. dos. Violências, América Latina: a disseminação de formas de violência e os estudos sobre conflitualidades. **Sociologias**, Porto Alegre, v.8, n.1, p.16-32, 2002.
- SILVA, N. A. G. da. Violência e intolerância em Albert Camus e Denis Diderot. **Revista Criação & Crítica**, São Paulo, v.1, n.10, p.81-94, 2013.
- RIBEIRO, H. J.; FRENKEL BARRETTO, E. Camus: um convite a falar da hostilidade. **Língua&Literatura**, Frederico Westphalen, v.24, n.15, p.223-236, 2014.
- STEIL, C. A. Catolicismos e memória no Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, v.5, n.5, p. 9-30, 2004.
- VANDENBERGHE, F. A Sociologia como uma Filosofia Prática e Moral (e vice versa). **Sociologias**, Porto Alegre, v.17, n.39, p.60-109, 2015.
- WEISS, R. A. Do mundano ao sagrado: o papel da efervescência na teoria moral durkheimiana. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.19, n.40, p.395-421, 2013.
- WEISS, R. **Émile Durkheim e a fundamentação social da moralidade**. 2011. 279f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

# “SEM DERRAMAMENTO DE SANGUE”: RELIGIÃO E VIOLÊNCIA NA PRISÃO

Eliakim Lucena de ANDRADE\*

**RESUMO:** O objetivo deste trabalho é refletir sobre religião e violência entre os internos da “Rua dos irmãos” da Casa de Privação Provisória de Liberdade Professor Clodoaldo Pinto (CPPL II), Itaitinga-CE, espaço marcado pela existência do Projeto Renascer, que orienta a vida dos presos a partir de uma moralidade cristã pentecostal. A partir de uma abordagem essencialmente etnográfica, que faz uso do olhar, do ouvir e do escrever, o trabalho demonstra como a religião, na casa de custódia, exerce sobre os presos uma ação de “civildade”, controlando as emoções e regulando os conflitos cotidianos dos presos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Prisão. Violência. Religião.

## Introdução

O objetivo deste trabalho é refletir sobre religião e violência entre os internos da “Rua dos irmãos” da Casa de Privação Provisória de Liberdade Professor Clodoaldo Pinto (CPPL II), Itaitinga-CE, espaço marcado pela existência do Projeto Renascer, que orienta a vida dos presos a partir de uma moralidade cristã pentecostal.

De modo geral, o cotidiano das prisões brasileiras não é o caos apresentado pelas redes midiáticas. Há um regime de conduta a ser seguido à risca pelos presos: o não seguir as regras de procedimento pode acarretar em consequências sérias ao indivíduo. No Instituto Penal Paulo Sarasate (IPPS), por exemplo, no “vacilo de 1000°”, o transgressor é violentado fisicamente, e no “vacilo de

---

\* Mestre em Sociologia – UFC – Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Fortaleza – CE – Brasil. 60020-181. eliakimlucena@gmail.com

morte”, a pena é capital. Já na CPPL II, o “vacilão” é rapidamente disciplinado na “tranca” ou transferido de presídio. A violência física, instigada outrora em ocasiões de desvio, agora é negada a favor de uma punição pacífica, “sem derramamento de sangue”.

A partir de uma abordagem essencialmente etnográfica, que faz uso do olhar, do ouvir e do escrever (OLIVEIRA, 2006), o trabalho demonstra como a religião, na casa de custódia, exerce sobre os presos uma ação de “civildade”, controlando as emoções e regulando seus conflitos cotidianos.

Dessa forma, a pesquisa de campo foi distribuída em duas fases: a primeira, voltada à observação etnográfica e às conversações; e a segunda, vinculada ao desenvolvimento de entrevistas abertas. No entanto, essas fases não estão separadas rigidamente; elas, em diversos momentos da pesquisa, se alternam dinamicamente de acordo com as situações nas quais estive envolvido.

## **A CPPL II**

Atualmente, a rede penitenciária cearense é composta por quatro penitenciárias, dois presídios, duas colônias agrícolas, uma casa de albergado, cinco casas de custódia, dois hospitais e 131 cadeias públicas<sup>1</sup>. A rede tem capacidade para 9.057 detentos, contudo, no Semanal do Efetivo de Presos Existentes nas Unidades Penais do Estado do Ceará, divulgado no último mês de dezembro, demonstra-se que o número de internos na rede é de 17.657, convergindo com a atual situação carcerária do Brasil, na qual há uma população 514.582 pessoas ocupando um espaço com capacidade máxima de 306 mil vagas<sup>2</sup>.

Localizado na BR 116, Km 27, no município de Itaitinga, Região Metropolitana de Fortaleza, o Complexo Penitenciário Itaitinga II é constituído por três Casas de Privação Provisória de Liberdade; são as CPPLs II, III e

---

<sup>1</sup> A distinção entre uma instituição e outra está no tipo de regime que o interno deve cumprir. No caso de Presídios (ou Penitenciárias), o regime é fechado. Em Colônias Agrícolas, o cumprimento da pena é semi-aberto. Em Casas de Albergado, é aberto. Já as cadeias públicas são o destino de presos provisórios, assim como as Casas de Custódia, que também são chamadas de Casas de Privação de Liberdade.

<sup>2</sup> Dados do Infográfico – Brasil atrás das grades (2012). Disponível em: <<http://www.direitodireto.com/priso-es-infografico-brasil/>>. Acesso em: 25 ago. 2015. Essa situação de superlotação, segundo Marcos Bretas (2009, p.10), “[...] afronta a condição humana dos detentos, aumenta a insegurança penitenciária, o abuso sexual, o consumo de drogas, diminui as chances de reinserção social do sentenciado, além de contrariar as condições mínimas de exigências dos organismos internacionais”.

IV<sup>3</sup>. Incluindo CPPL I e a CPPL de Caucaia – também chamada pelos detentos de “Carrapicho” – as Casas de Custódia foram criadas para encarcerar presos provisórios oriundos das delegacias, que ainda não foram julgados pelos seus crimes. A “provisoriidade” dos presos distingue as CPPLs dos presídios. Contudo, as Casas estão abarrotadas de presos julgados pelos mais diversos crimes, cujos mais comuns são: tráfico de entorpecentes (art. 33), furto (art. 155), formação de quadrilha (art. 288), receptação (art. 180), porte ilegal de armas (art. 14), roubo (art. 157) e homicídio (art. 121)<sup>4</sup>.

A Casa de Privação Provisória de Liberdade Professor Clodoaldo Pinto (CPPL II) é relativamente nova, fora inaugurada em 2009, custando 11 milhões de reais aos cofres públicos. Sua arquitetura inovadora separa os presos da sociedade através de alambrados, que são guarnecidos por oito guaritas externas. Segundo a primeira administradora da Casa, capitã Sara<sup>5</sup>, “é uma questão de economia, pois sai muito mais caro você construir uma muralha de concreto do que você utilizar os alambrados”. Porém, essa economia em dinheiro provoca as tentativas de fugas dos internos, que veem a CPPL II como umas das prisões mais fáceis de fugir.

Chamado pelos presos de “cerca de arame farpado”, o alambrado gera conflito entre os grupos que dirigem a Casa. Enquanto um enfatiza que mantê-lo representa “uma questão de economia”, outro reclama da estrutura física da Custódia, que permite maior facilidade para fugas e outros tipos de desvio, por exemplo, a comunicação entre uma Rua e outra através dos “cobogós”, que são entradas de ar das celas. Segundo o diretor-adjunto, os presos fazem o “trem”<sup>6</sup> e

---

<sup>3</sup> Há também o Complexo Penitenciário Itaitinga I, que é constituído pelo Hospital Geral e pelo Sanatório Penal Professor Otávio Lobo (HGSPPOL), pelo Instituto Presídio Professor Olavo Oliveira 2 (IPPOO 2), pelo Instituto Psiquiátrico Governador Stênio Gomes (IPGSG), e pela Casa de Privação Provisória de Liberdade Agente Luciano Andrade Lima (CPPL I).

<sup>4</sup> Quanto aos tipos de delitos e suas frequências, cheguei a essa conclusão após dezenas de entrevistas fechadas, via questionários, realizadas nas atividades do Censo Penitenciário.

<sup>5</sup> Os nomes dispostos neste artigo não condizem com a realidade, são alusões que o pesquisador faz a personagens da Bíblia no sentido de manter o anonimato dos sujeitos da pesquisa. Em “temas perigosos” (BARREIRA, 1998, p.19), devemos reconhecer que “resguardar a privacidade de nossos informantes” é apenas uma faceta da questão ética que envolve a pesquisa com grupos humanos (FONSECA, 2008, p.45).

<sup>6</sup> “Trem” é um fio feito com sacolas plásticas, ligado de uma cela a outra (ou de uma rua a outra), que faz o transporte de objetos dos mais variados. A técnica corporal despendida para conectar um “trem” de um ponto a outro é extraordinária. Amarra-se uma chinela numa ponta que perpassada com a mão através dos cobogós e é lançada com força e jeito para o outro lado, onde há outra mão esperando o “trem” a ser aparado. Neste aparelho são dispostos os mais variados objetos, mas as drogas são o carro chefe dessa transferência, pode-se dizer que o tráfico de uma rua a outra é mediado pelo “trem”.

estabelecem o comércio de armas e drogas entre as Ruas. Os internos também ressaltam que a estrutura física da CPPL II facilita as fugas: “tem preso aí que quebra isso em cinco minutos com uma barra de ferro”, afirmou um dos presos apontando para os “cobogós”.

Por isso, a Custódia ainda conta com oito guaritas externas, que funcionam como torres de vigilância, que resguardam os limites entre a sociedade e o mundo prisional, sendo circundadas pelo alambrado (cerca de arame farpado). Entrementes, durante as tentativas de fugas, os presos e os criminosos que estão em sociedade criaram uma estratégia de cobrir as guaritas por uma cortina de balas desferidas pelos que estão de fora enquanto aguardam os presos em fuga.

Além da administração, da enfermaria e quatro salas de aula, a Casa possui seis “Vivências”, que também são chamadas de “Ruas”, ou “BR’s”; são elas: A, B, C, D, E & F. Cada Rua tem 26 celas, chamadas pelos presos de “casinhas”. Cada uma delas tem capacidade para abrigar seis detentos, possuindo, assim, seis “pedras” ou “comarcas” de concreto chumbadas com ferro nas paredes; elas servem como camas nas quais os presos acomodam panos e colchões de espuma, deixando-as mais confortáveis. Entrementes, em cada cela, é normal o número de internos ultrapassar a capacidade máxima, obrigando a alguns dormirem na “pista”, isto é, no pavimento. Os novatos sempre iniciam sua vida na prisão dormindo no chão. Nas outras Ruas, os “noiados”, viciados em drogas, principalmente no crack, também dormem na “pista”, pois, comumente, em algum momento, na “fissura” (vontade) para ficar de “rock” (ficar sob o efeito das drogas, muito “louco”, para “ver babau”), trocam o possível conforto da “comarca” de concreto com colchão por “pedras” de crack.

No fundo da “casinha” há uma latrina, um tanque e um pequeno espaço para o banho. Esse micro espaço é separado das comarcas por uma cortina, garantido maior privacidade na hora da evacuação das necessidades fisiológicas e da assepsia corporal, auxiliada por uma “cunha” (recipiente de plástico), porque não há chuveiro. A “exposição contaminadora”, analisada por Goffman (1974), nas instituições totais<sup>7</sup>, é camuflada na CPPL II na medida em que os presos usam panos no sentido de impedir a visualização das celas através das grades, assim como as cortinas nos lavatórios.

---

<sup>7</sup> A “exposição contaminadora” é a situação em que a “fronteira que o indivíduo estabelece entre seu ser e o ambiente é invadida e as encarnações do eu são profanadas” (GOFFMAN, 1974, p. 31). Segundo Goffman (1974, p. 31), existe a “violação da reserva de informação quanto ao eu”. Os dormitórios são coletivos, os banheiros não têm portas [...] “As celas de prisão com barras de metal como paredes permitem essa exposição”.

Além das “casinhas” normais, há dez celas de isolamento – comumente chamadas de “tranca” ou “disciplina” – que, no total, comportam 20 detentos. Elas são separadas das ruas. O preso indisciplinado, baderneiro que, geralmente, é “espirrado” (expulso) das Ruas pelos próprios presos, é jogado lá e fica a mercê da administração. Foram ouvidas diversas narrativas sobre esse espaço, que é representado como um lugar escuro e sujo; o preso, neste sítio, tem acesso limitado à água e não recebe visita.

Na CPPL II, há também duas quadras nas quais os internos têm momentos dedicados às práticas esportivas. No entanto, o futebol e outros exercícios corporais são praticados em espaços de 20m<sup>2</sup>, entre uma Rua e outra. Nesses lugares é também possível o banho de sol, pois, sendo necessário um maior contingente de agentes para deslocar os presos das Ruas às quadras, esse procedimento não é realizado. Dessa maneira, esses espaços dificilmente são utilizados pelos presos.

### **“A rua dos irmãos”**

O que distingue “a Rua dos irmãos” em relação ao restante da Casa é “a obra”, também conhecida como “a doutrina” do Projeto Renascer (doravante, PR). Criado em 2009, por um grupo de 30 internos, o PR reúne os presos que optaram por seguir um conjunto de regras orientadas por uma “cultura de paz” pautada na Bíblia. Segundo a ex-diretora da CPPL II, a capitã Sara:

O Projeto Renascer nasceu a partir de seis internos, por conta de uma iniciativa nossa, enquanto direção, de fazer com que fizesse uma autoadministração carcerária por parte dos próprios internos na vivência carcerária, e esse projeto não deu certo... Aí até que sugeriram seis internos, e disseram: “diretora, se a senhora quiser que dê certo, a senhora precisa separar o joio do trigo, dê pra nós um pavilhão, que a gente passa para lá só pessoas que queiram andar numa conduta diferenciada na cadeia, que realmente abrace, sem derramamento de sangue, sem droga, sem celulares, e com a presença de Deus...” Eu disse assim: “então, façamos isso”<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Entrevista concedida ao site da Igreja Batista Central de Fortaleza. Vídeo disponível em: <<http://ibc.org.br/recursos/videos/projeto-renascer-e-cr-prisoese>>. Acesso em: 11 ago. 2015.

Dessa forma o PR é constituído por um afastamento, que tem como finalidade classificar e separar os internos em dois tipos<sup>9</sup>: “um primeiro grupo de presos convertidos, ansiosos por recuperação; e um segundo grupo formado por aqueles que desejam perder-se cada vez mais” (Ex-diretora, capitã Sara)<sup>10</sup>.

Na CPPL II o ajuste entre saber-verdade e “práticas divisórias” está intimamente combinado ao discurso religioso pentecostal e ao interesse da administração em manter o ambiente prisional pacífico. O preso que detém certo conhecimento sobre a Bíblia e a administração se associaram para criar uma nova forma de conduzir a vida no interior da CPPL II, que é representada através da “doutrina” do Projeto Renascer.

Sobre o significado do termo “Renascer”, o jovem interno Isaías comenta:

A bíblia diz que Jesus falou para Nicodemos: “necessário é nascer de novo”. Aí eu acho que é baseado nesta palavra, renascer, é necessário nascer de novo. Então, eu acho que quando a pessoa é do crime. Nós que éramos do crime, quando aceitamos Jesus, acreditamos que nós nascemos de novo. Nós morremos para as coisas do mundo e nascemos para uma nova vida. Então, renascer é mais ou menos começar de novo a nossa história, uma nova vida (Entrevista concedida no dia 12 de dezembro de 2012).

“Renascer”, que denomina o Projeto, significa que “o preso está morto na prisão”, que está “tudo acabado”, “que ele está nas trevas”, e o PR é a “oportunidade para recomeçar uma nova vida”.

A partir dessa crença, a princípio, havia um discurso entre presos e diretoria, que descrevia o espaço interno da CPPL II como um ambiente de paz. Os presos convertidos estavam distribuídos em cinco Ruas. São elas, a saber, A, B, C, D & E.

---

<sup>9</sup> Seja na *História da loucura na Idade Clássica* (FOUCAULT, 2012a) seja no *Vigiar e punir, história da violência nas prisões* (FOUCAULT, 2012b), a exclusão espacial e, conseqüentemente, social sempre foi um tema caro para Michel Foucault, que a definiu como “práticas divisórias” – modo de objetivação no qual “o sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros”, por exemplo, “o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os bons meninos” (FOUCAULT, 1995, p.231). Paul Rabinow (1999), sagaz intérprete do pensamento foucaultiano, afirma que as “práticas divisórias” são modos de manipulação que combinam a mediação de uma ciência (ou pseudo-ciência) e a prática de exclusão, geralmente num sentido espacial, mas sempre num sentido social” (RABINOW, 1999, p.32).

<sup>10</sup> Palavras proferidas pela ex-diretora, capitã Sara, em Projeto Renascer CPPL II. Disponível em: <<http://renascer-paz.com.br/index.php>>. Acesso em: 4 out. 2011.



Nós éramos seis, de seis foi para trinta, e com esses trinta nós ganhamos uma “rua” e, hoje, para misericórdia de Deus, somos entorno de novecentos e cinquenta irmãos, glorificando o nome de Deus; sendo capacitados, sendo libertados... E eu tenho fé em Deus que essa cadeia mesmo vai ser testemunha lá na frente que Deus vai isentar ela (Pastor Eli<sup>11</sup>).

E esses seis homens, hoje, se multiplicaram nos novecentos que a gente tem, e de um pavilhão nós temos cinco (Capitã Sara)<sup>12</sup>.

Segundo os presos a CPPL II é uma “cadeia totalmente pacificada; problemas têm, mas é minoria”. Aqui, há “felicidade dentro da cadeia”. Pois ser cristão é “conquistar a liberdade e preservar nossa vida”.

A suposta redução da violência e a pacificação da CPPL II se deram com auxílio da administração do presídio que, vale ressaltar, é composta em sua maioria por adeptos de igrejas pentecostais da capital cearense. Os diretores nunca esconderam a adesão às congregações pentecostais, e defendiam a continuidade e a expansão do Projeto a outras Ruas. Para um deles, o Projeto Renascer é “a menina dos olhos da Sejus”, que transformou a CPPL II em presídio modelo no estado. O atual diretor, fiel confesso de uma igreja pentecostal, afirmou que “o Projeto Renascer saiu do coração de Deus para os corações dos homens”. Em uma situação de conversação, um encarcerado da “Rua dos irmãos” comenta o seguinte sobre essa dinâmica de pacificação na prisão: “quando o diretor sabe que tem uma rua cheia de droga, celular e faca e ele resolve entregar esta rua para os irmãos, ele faz o seguinte. Ele transfere os presos para outras ruas ou para outras prisões. Quando a Rua está vazia, ele entrega para o pastor Eli”<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Pastor Eli é o detento que coordena o Projeto Renascer no interior da CPPL II. Ele ordenado pelos próprios presos evangélicos, e, posteriormente, membros da Igreja Assembleia de Deus Montese o instituíram como Pastor da “Rua dos irmãos”.

<sup>12</sup> Ambas as citações foram transcritas da entrevista concedida ao site da Igreja Batista Central de Fortaleza. Vídeo disponível em: <<http://ibc.org.br/recursos/videos/projeto-renascer-e-cr-prisoas>>. Acesso em: 11 ago. 2015.

<sup>13</sup> Assim, a pacificação da Rua C, por exemplo, ocorreu do seguinte modo: 1) esvaziamento completo da Rua, conduzindo os presos mais problemáticos para outras prisões ou transferindo-os para Vivências ainda não pacificadas; 2) comunicar o completo esvaziamento da Rua aos internos. Diante desse anúncio, a administração convoca-os à adesão ao Projeto e à aceitação das regras ou à transferência imediata à outra prisão. Após o esvaziamento, os “irmãos invadiram” a Rua com vassouras, rodos, panos e sabão, e iniciaram o trabalho de limpeza dela. Eles também se dividiram entre as 26 celas para identificar os locais (“tocas”) nos quais os outros detentos escondiam armas, drogas, celulares e outros objetos proibidos no interior da Casa. A etapa final desse processo de pacificação, além da limpeza física, é a “limpeza espiritual”. Segundos os irmãos, a “Rua precisa ser consagrada para Deus” com orações.

Nos primeiros passos desta pesquisa na CPPL II<sup>14</sup> a prisão estava “ganha” pelo PR e a diretoria relegara a Rua F aos “presos que não desejavam a paz”. Num período anterior, a própria Rua F fora “pacificada” pelo PR. Contudo, como explica Isaías,

A vivência F, ela foi ganha para os irmãos, mas aí o que foi que aconteceu, um usou uma faca, usou um celular, ele não foi disciplinado e não saiu da rua, aí com certeza o outro ver: “meu irmão, vou botar um celular pra mim também”, aí bota celular. Aí tá cheio, cara, cheio de celular, cheio de droga, cheio de faca (Entrevista concedida no dia 12 de dezembro de 2012).

Segundo o líder do PR, pastor Eli, a Rua F funciona como uma espécie “válvula de escape” que agrupa os presos que não aderiram à “doutrina”. Ela é continuamente representada como “Rua da Babilônia”.

Com o desenvolver do trabalho de campo, no entanto, foi observado que lentamente pequenas revoltas, como tentativas de fugas e rebeliões, e atos extremos de violência, como linchamentos e assassinatos, foram organizando o espaço prisional no sentido de “espirrar” (expulsar) e restabelecer territorialmente os presos que não aceitavam “a doutrina”, relegando cada vez mais aos presos integrantes do PR o isolamento das Ruas A e B.

Com o passar do tempo, os presos dessas Ruas, que concordavam em um primeiro momento com “a doutrina”, rebelaram-se em um segundo momento contra os presos integrantes do PR, separando o convívio de uma vez por todas entre os presos da A e da B. A primeira Rua ficou constituída apenas por presos integrantes do PR e os presos que concordam com a austeridade da “doutrina”. Ambos os grupos são constituídos de “irmãos” evangélicos pentecostais que trabalham ou não no PR, além de não adeptos dessa crença, que exercem ou não alguma atividade na “obra”.

A segunda Rua é formada por presos não convertidos à crença evangélica e presos adeptos do cristianismo pentecostal, todos insatisfeitos com o modo de orientação da conduta imposto pela “doutrina” do PR. Antes do cisma, por meio da proximidade física, os presos das Ruas A e B conviviam no banho de Sol e as visitas de uma Rua a outra eram frequentes, bastando apenas ter a permissão de um integrante do PR. Foi o Pastor “da obra” que optou pela separação, para evitar contatos, pois “joio e trigo não se misturam”. Assim, de uma vez por todas, a grade que separa as duas Ruas fora trancada.

---

<sup>14</sup> Na segunda metade de 2011.

Contudo, os motivos pelos quais o “racha” ocorreu também foi demanda da outra parte envolvida, pois os internos da Rua B reforçam que a “doutrina” da Rua A é muito rígida, reprimindo os presos lentamente sob as fundações de suas regras, ao passo que os irmãos da Rua B são mais liberais. Essa visão é compartilhada por presos de outras Ruas. Por exemplo, um interno que está encarcerado na Rua D, afirmou, certa vez, que não está “na Rua A porque os irmãos são opressores”. Um habitante da Rua A explicou que João trocou a A pela B porque esta é mais liberal que aquela, “além de ser mais tranquila”.

Ao passo que na Rua B é possível fumar cigarro e ouvir “músicas mundanas”, além de jogar cartas e andar sem camisa na Rua, a maconha é proibida. Contudo, um jovem interno, certa vez, revelou que é comum fumarem “o cigarro do diabo” (cannabis) no interior da Rua B. Segundo José, a Rua B

Está cheia de droga, tem celular lá dentro, o cara botando droga e celular lá dentro. E dessa maneira vai complicando a convivência da Rua B. Eu e o pastor Eli estamos cuidando da Vivência A e a gente não tem como interferir o que está acontecendo na Vivência B porque quem está dirigindo a rua B é o Samuel. [...] Nas demais Ruas, a rua D, a Rua E, nós tentamos impor o trabalho desta forma: só pregar o evangelho, não proibir arma, droga, faca e este tipo de coisa, a gente não ia bater de frente com este tipo de coisa, só bastava pregar o evangelho, porque a Bíblia diz que é a palavra que liberta. E os irmãos tentaram, na Rua B, dessa forma, mas depois que o crime se estabeleceu na rua, que ele domina. Porque o *crack* é uma peste no sistema carcerário, lá fora, em todo canto. O que acontece, depois que o cara se estabiliza, bota droga, domina a rua, aí ele pega e tira os irmãos da rua, é o que eles chamam de “*esperrar*”. Por qual motivo eles fizeram isso? Porque eles têm medo que os irmãos delatem para a direção quem é que está traficando, quem é que tem celular, quem tem droga.

Uma vez que o crime toma conta da Rua, a obra do PR não tem mais poder de comando perante a massa de presos, que são agora controlados pelos chefes do tráfico. Então, seus dirigentes retrocedem, não entrando em conflitos com os presos que comandam o crime, pois, segundo relato do Pastor Eli, “a bíblia diz que a nossa guerra não é contra o sangue e a carne, mas sim contra principados e potestades; então, a gente sai”. A partir daí a Rua, não mais pacificada pelo PR, passa a ser parte integrante da “Babilônia”.

Por isso, Isaías explica que “o PR está com quase quatro anos e infelizmente tem que ter essa doutrina, porque se não tiver, vira Babilônia”, e continua:

Na rua B, os irmãos, na realidade, são ditados pelo crime; por quê? Porque na rua A, uma rua de irmãos, que não tem droga (todos sabem que não têm), o diretor ainda dá uma geral lá dentro. De vez em quando ele dá uma geral na Rua B e aparece celular. O celular é pior do que uma arma, droga, porque com celular aqui dentro o cara manda sequestrar as pessoas lá fora, manda matar, manda deixar droga num canto no outro, manda cobrar dívidas, dão golpes [...] Alguns pastores da liberdade já falaram para gente que só pregasse o evangelho e não batesse de frente com o crime, mas, infelizmente, o PR está com quase quatro anos e infelizmente tem que ter essa doutrina, porque se não tiver, vira Babilônia.

Assim, ser rígido é bater de frente com o crime. É não se adequar perante desejos e interesses dos presos que permanecem no tráfico, que tem a mentalidade da delinquência. Segundo José, “conviver na rua A é na ‘tora’ (difícil) mesmo. Se o cara for bandido, mas ele respeitar a doutrina, não botar droga pra dentro, não botar celular, ele vai puxar os dez anos dele tranquilo. E a família pode ir pra casa dormir sossegada”. Isaías explica, contrariando a fala de outros encarcerados, que o preso, na “Rua dos irmãos”:

Independente dele ser católico ou não, independente de ele professar o cristianismo ou não, nós vivemos em união, sempre pregando o evangelho, mostrando para eles que Jesus da mesma forma que libertou Paulo e Silas, Jesus quer libertar ele também e dar uma nova vida para ele.

Às vezes acontece confusão dentro da rua, a gente vai e apazigua. Quando acontece de dois brigarem, independente de quem seja não pode continuar na Rua, porque a doutrina diz que não pode brigar. Independente de ser irmão ou não ser, de ser católico ou umbandista, nós convivemos todos dentro da rua e o direito é igual para todos. Agora, a única coisa que a gente pede, dentro da vivência, é que respeite a doutrina, de não usar droga, de não ter faca, porque se eu tenho faca dentro de uma rua dessa eu tenho uma maldade com alguém. Se alguém fizer alguma coisa comigo, e eu não gostar, vou dar uma facada nele; então, a gente vê dessa forma.

No entanto, esse controle absoluto revela-se em pequenas situações cotidianas não relacionadas ao crime, mas sim referentes à vida contrária ao ascetismo evangélico protestante, que delimita com muita propriedade a linha divisória entre os “caminhos de deus” e o “mundão”:

Agora, o que é que a gente pede a todas as pessoas que chegam? Que mantenha aquela doutrina. Porque a gente tem a consciência de uma coisa. Se eram cinco Ruas de irmão e agora só tem uma, e a realidade é essa, se abrir mão da doutrina na Rua A, ela, em questão de dias, vira Babilônia. Então, eu creio dessa forma, não tem como ter o Projeto Renascer sem a doutrina. São de 11 a 13 regras (Isaías em situação de entrevista concedida no dia 12 de dezembro de 2012).

O controle, portanto, é delineado a partir de um conjunto de regras que se sustentam na cosmologia judaico-cristã e buscam promover posturas, regular gestos e movimentos, instituindo e punindo os comportamentos que são ditos como desviantes.

1. Nesta Vivência só seguimos o que for permitido na Lei de Deus (Tiago, c. 1, v. 25);
2. Nenhum tipo, espécie ou qualidade de armas. Não admitimos violência ou qualquer tipo de agressão física ou moral, paz total (Jeremias, c. 22, v. 3; e Eclesiastes, c. 9 v. 18);
3. Não admitimos nenhum tipo de vício, (Daniel, c. 6, v. 4; e I Coríntios, c. 9, v. 10);
4. Jamais em momento algum faltar com desrespeito com os agentes penitenciários e profissionais desta unidade, (Romanos, c. 13, v. 1, 2)
5. Na ocorrência de trem para outras Vivências automaticamente a cela será desativada, (Romanos, 13, c. 1, v. 2);
6. Aqui não é permitido gritarias, brincadeiras de mau gosto e apelidos, (Efésios, c. 4, v. 31);
7. Aqui é proibido andar sem camisa no corredor ou quando tivermos visitas de irmãos de fora ou da direção e nas horas de culto e oração, (Marcos, c. 5, v. 15);
8. Nesta Vivência não é permitido falar das coisas do mundo, (Salmo, c. 34, v. 13; e I João, c. 4, v. 4, 5);
9. Manter a Rua limpa, não varrer o lixo para o corredor e nem jogar o lixo pelas janelas, para trás da vivência. Ao pagar das quentinhas nos dias de domingos, 1º serão pagas as quentinhas dos presos que estão com visitas, 2º ficar uma pessoa responsável por essa tarefa, logo após será pago as quentinhas dos outros irmãos, (I Coríntios, c. 14, v. 40);
10. Os horários de silêncio nas Vivências [são]: das 12 às 14, e após às 22 horas, silêncio total, (Eclesiastes, c. 3, v. 1-7);
11. Não é permiti-

do deixar o cabelo e a barba grande, nem o cavanhaque, (Isaias, c. 15, v. 2); 12. O principal de todos: amor, humildade e igualdade, (Efésios, c. 4, v. 2; e Provérbios, c. 10, v. 12).<sup>15</sup>.

Percebe-se nesse conjunto de regras impostas pelo Projeto um “regime de moralidade” que é constituído de “sistemas de percepção e avaliação do mundo que operam distinguindo o bem do mal, o justo e o injusto, como princípios de ação” (RIFIOTIS; DASSI; VIEIRA, 2010, p.8).

Portanto, não é apenas a contribuição do preso no crime, como portar algum tipo de arma ou cometer o “trem” que delimita ou não sua presença na Rua A, mas também práticas ordinárias do dia a dia que, no entanto, são consideradas desviantes entre os presos “da obra”, quais sejam, “andar sem camisa”, usar de “gritarias, brincadeiras de mau gosto e apelidos” para se comunicar com o outro, “falar das coisas do mundo”, “deixar o cabelo e a barba grande” e “ouvir músicas do mundo”.

Por isso, há um tabu sobre as “coisas do mundo”. Neste caso, em especial, as “músicas mundanas”, que devem ser eliminadas do cotidiano dos presos, caso contrário, “as impurezas do mundo profano podem contaminar e afastar os irmãos da esfera do sagrado”. Porém, não somente as “músicas mundanas” são proibidas no interior da Rua A, mas também o tráfego “sem camisa” e o uso de “apelidos” e “palavrões” no tratamento com o outro.

Goffman (1974) nos chama atenção à mortificação do eu, isto é, à práticas de despojamento do papel social que o indivíduo desempenhava no mundo externo<sup>16</sup>. Dessa forma, os processos de admissão, arrumação, programação e enquadramento são rituais que separam o indivíduo da interação existente entre seus familiares, amigos etc. e o adéqua de acordo com a disciplina prisional, tornando o corpo encarcerado visivelmente homogêneo na medida em que é introduzido na rotina da instituição.

Os presos que estão enclausurados na Rua A sofrem um tipo específico de mortificação do eu. Além do ritual característico de despersonalização constituinte de todas as “instituições totais”, o preso que aceita a “doutrina” e opta

---

<sup>15</sup> Essas regras foram transcritas em algumas cópias de papel ofício e distribuídas entre os presos. No meu primeiro dia em campo (no dia 26 de setembro de 2011), ganhei uma dessas cópias, tenho-a conservada no meu arquivo de pesquisa.

<sup>16</sup> Muito frequentemente verificamos que a equipe dirigente emprega o que denominamos processos de admissão: obter história de vida, tirar fotografias, pesar, tirar impressões digitais, atribuir números, procurar e enumerar bens pessoais para que seja guardados, despir, dar banho, desinfetar, cortar os cabelos, distribuir roupas da instituição, dar instruções quanto a regras, designar um local para o internado (GOFFMAN, 1974).

por morar na “Rua dos irmãos” tolera outros protocolos de despojamento de sua identidade. Segundo Mc Levi, as palavras devem ser controladas. Não se pode falar qualquer coisa. Cantar ou ouvir “músicas do mundo” está veemente proibido, andar sem camisa também.

Mas, isso não quer dizer que os internos que estão na “Rua dos irmãos” aceitem de forma pacífica as ordens postas pelo PR e não cometam nenhum tipo de desvio. Ao contrário, revistas de mulheres nuas circulam de mão em mão, no interior das celas. O que é veementemente proibido virou “projeto” (moeda) de troca entre os presos. Alguns presos relatam que, às vezes, fumam cigarros amparados pela circulação de ar dos “cobogós”.

Assim, é possível precisar a partir da fala dos presos da “obra” que apenas a Rua A é a “Rua dos irmãos”. Contudo, como foi observado, os encarcerados da B também afirmam que sua Rua é dos “irmãos”, mas sem a austeridade da “doutrina” do PR. De acordo com “os irmãos da obra” e também pelos “os irmãos da B”, todo o restante das Ruas, não apenas a Rua F, é “a Babilônia”. Porém, há “irmãos” nessas Ruas, inclusive na F, fazendo trabalhos evangelísticos sem, contudo, “bater de frente com o crime”, expondo “a palavra de Deus” para os presos que não aceitaram o modo de conduzir a vida proposto pelos “irmãos” do Projeto Renascer.

Segundo um interno que está encarcerado na D, o regime em sua Rua é de paz, mas é diferente. “Sem derramamento de sangue, mas há situações em que é inevitável”, por exemplo, quando um preso “mexe com as coisas” (mulher ou qualquer outro pertence) de outro preso. Os irmãos da Rua D pregam a palavra somente, e deixam os presos fumarem cigarros ou “pacaí”, além de usarem facas e celulares.

Apesar da existência de irmãos nas Ruas B, C, D, E e F, elas são reconhecidas pelos “irmãos” do Projeto Renascer como “Ruas da Babilônia”, cuja vida de seus encarcerados é transpassada pela “sociabilidade violenta”, a qual é representada por uma ordem social em que a relação entre as produções simbólicas e as práticas é marcada pela violência.

Isso expressa que a violência é usada de maneira instrumental, sem referência alguma a moral ou a valores, mas como um fim em si mesmo. Assim como em outras prisões, o código de ética da “Babilônia” é baseado na delinquência. Portanto, conduzir a vida neste espaço é direcionar seu comportamento perante uma “[...] ordem que funciona pelo avesso, dessa ordem que funciona na desordem na qual as normas são rígidas e quem deve paga com a vida” (CASTRO, 1991, p.63).

“Babilônia”, conforme os internos que integram o Projeto, faz referência a Babilônia narrada nos textos bíblicos, cuja conduta de seus habitantes era desprezível aos olhos de Javé, deus do povo Hebreu. Na “Babilônia”, segundo “os irmãos da obra”, estão os presos que não querem compromisso com “Deus” e não respeitam “a doutrina”. Essa caracterização faz com que os “irmãos da obra” se pareçam mais valorosos perante os “ímpios da Babilônia”, além de contribuir para que os primeiros cerrem fileiras contra os segundos.

Assim, a autoafirmação por parte dos “irmãos da obra” do “carisma grupal”, que é uma virtude específica “compartilhada por todos os seus membros e que falta aos outros” (NORBERT, 2000, p.20) tem como consequência o gozo de prestígios e vantagens em relação aos internos que não estão socialmente integrados em um grupo específico e não possuem coesão social para reivindicar alguma pendência com a diretoria, por exemplo.

É perceptível, entre “os irmãos da obra”, um alto grau de coesão interna e, conseqüentemente, uma maior disponibilidade de controle comunitário. Deste modo, um grupo estritamente integrado supõe que o estilo de vida dos indivíduos está intimamente ligado ao conjunto de normas. A observação dos padrões faz com que internos façam parte do “carisma grupal” e, conseqüentemente, tomem parte dos privilégios. Para tanto, cada integrante deve pagar um preço para participar do “carisma do grupo”. O interno deve submeter-se às normas, deve sujeitar-se aos “padrões específicos de controle dos afetos” (NORBERT, 2000, p.26). Dessa forma, seguir criteriosamente as prescrições é sempre válido, pois os indivíduos encarnarão o “carisma grupal”; assim, “[...] a satisfação que cada um extrai da participação no carisma do grupo compensa o sacrifício da satisfação pessoal decorrente da submissão às normas grupais” (NORBERT, 2000, p.26).

Ao contrário, os internos encarcerados “nas Ruas da Babilônia” são classificados como “instrumentos do diabo” ou “bodes” por não respeitarem as regras impostas pela “obra”. Segundo os internos do Projeto, a visita de qualquer pessoa é um perigo imenso, pois os bodes possuem facas e barras de ferro, assim como outras armas – por exemplo, o “cossoco”, uma pequena faca feita artesanalmente a partir de grades de ferro, escova de dente e outros materiais aproveitáveis –, instrumentos comuns nas celas da “Babilônia”. Drogas, celulares, jogos e violência, seja ela física ou simbólica, estão presentes nestas “Ruas”.

Histórias sobre espancamentos, homicídios e tentativas de fugas por parte dos internos que habitam “as Ruas da Babilônia”, narradas pelos internos e também pelos funcionários da administração prisional, correspondem à expectativa



atribuída à má reputação dos internos que estão nestas Ruas e contribuem para a construção da “perspectiva nós-eles”.

### **“Vacilos”, punições & “formação”**

Segundo os presos da CPPL II, há no interior das prisões cearenses dois tipos específicos de “vacilo”, isto é, transgressão à regra: “o vacilo de morte” e “o vacilo de 1000”.

“O vacilo de 1000”, no qual o transgressor é violentado fisicamente (por usar, por exemplo, algum item do companheiro de cela sem a devida permissão), é um “vacilo” pago, não raro, com as mãos esmagadas por uma “barra de ferro”. “O rato de cela”, aquele que furtou um pertence de outro preso, também é punido dessa forma. Segundo Manoel, todo “vacilo” é passível de morte. Contudo,

Quando não mata, eles têm uma barra de ferro que tem a grossura desse objeto aqui (direciona o dedo indicador ao gravador), dessa grossura aqui de largura, desse tamanho aqui mais ou menos (1 metro), uma barra de ferro, aí eles botam a mão do cara assim (acredito que em alguma base de concreto) e quebram.

Há também “o vacilo de morte”, que é a falta cuja pena é capital; por exemplo, “olhar para a mulher do outro” durante o dia de visita. Esse desvio não inclui somente o direcionamento do olhar, mas também o tocar e o falar: os encarcerados relataram o caso de um interno que atribuiu valores escusos a todas as mulheres do bairro Bom Jardim sem saber que em sua cela tinha presos que eram habitantes desta comunidade. Manoel continua sua descrição sobre “os vacilos” e as punições:

Aí se for uma coisa mais grave como eles chamam na cadeia, tipo tu tá preso e tem tua esposa, aí outro preso dá um jeito e consegue o número da tua esposa e começa a xavecar tua esposa e consegue mesmo entrar na mente da tua esposa, e a esposa vem ver o cara no lugar do marido dela. Toma a mulher. Aí lá eles chamam de boca de prata. Boca de prata é o cara que toma a mulher do outro. Acontece demais. Quando os caras descobrem, aí os caras pegam e matam. Dar em cima de mulher de preso e for descoberto também é grave. Tu não pode olhar pra mulher do preso. Se tu for pego olhando, só olhando a mulher do preso, aí já é um vacilo de sair da rua todo quebrado de barrada de ferro ou morrer.

Assim, no interior do universo penal “as senhoras” – como os encarcerados chamam suas esposas – são tratadas como tabu no interior do cárcere, no qual o olhar, o tocar ou o falar são punidos da forma mais severa possível pela massa de presos.

“O X9”, também denominado de “cagueta”, é perseguido nos corredores prisionais pelo seu caráter desviante. Entre outras punições, “a cagueta” é passível de ser punida com a pena capital.

Nos corredores da CPPL II os presos que fazem parte da “obra” são rotulados pelos encarcerados da “Babilônia” como possíveis “caguetas”, que delatam o movimento dos presos com a finalidade de angariar confiança e privilégios junto à direção do presídio. Logo, “a rua dos irmãos” é reconhecida como “rua do seguro”, que salva o preso “cagueta”, “boca de prata”, “duzentão”, “rato de cela”, etc.

Mas nem sempre o preso rotulado como “vacilão” errou perante as regras impostas pelo “regime de cadeia”. Os conflitos entre os presos podem culminar em um tipo específico de processo de acusação<sup>17</sup> na prisão cujo nome é “formação”.

“A formação” é, invariavelmente, apontada pelos presos da CPPL II como uma estratégia de resolução de conflitos entre os encarcerados da “Babilônia” na qual o lado mais forte sempre vence. Na verdade “a formação”, como empreendimento acusatório, é uma estratégia do traficante para ver-se livre dos seus inimigos. Por meio do crack, ele (traficante), exerce profunda influência sobre a vida dos presos e decide quem morre ou não na prisão<sup>18</sup>.

Em uma situação de conversação, Zaquel declarou: “é irmão, aqui na cadeia quem manda é o crack... com 10g dá pra matar quem quiser na prisão. Sabe quanto custa 10g? Duzentos reais... Não tem lei pra preso não, quem manda é o crack [...]”. Sobre o crack nas prisões, João comenta:

---

<sup>17</sup> Becker (2008) nos aconselha a enfatizar os processos de acusação. Isto é, a observar no seio das relações sociais, quem acusa quem? Acusam-no de fazer o quê? Em quais circunstâncias essas acusações são bem sucedidas, no sentido de serem aceitas por outros (pelo menos por alguns outros)?

<sup>18</sup> O *crack* é presença marcante na CPPL II. Não somente nela, mas em todas as prisões brasileiras, ele é usado continuamente por boa parte dos internos, que geralmente se viciam atrás das grades. Essa constatação foi efetuada por Jonas no seguinte registro: “[...] o *crack* é responsável pela destruição de muitas famílias lá fora e dentro da cadeia”. O transporte do *crack*, segundo os presos, é realizado pela visita e viabilizado pelos agentes carcerários, que recebem uma parcela para “fechar os olhos” diante da revista. Mas não são todas as visitas que passam livremente neste procedimento. Ouvi diversas histórias sobre mães ou “senhoras” que caíram na revista e estão presas no Instituto Penal Feminino (IPF).

Então, é o tipo da coisa, hoje em dia, está complicado para a pessoa viver no sistema prisional numa rua que se diz ser babilônia, porque quem manda na cadeia é quem tem dinheiro e comanda a venda do *crack* na cadeia. Se esse cara não for com sua cara e ele disser que você olhou para a mulher dele, aqueles caras que usam droga, que dependem da droga, todos vão acatar o que ele diz.

Além de um produto rentável financeiramente, o crack é uma espécie de trunfo nas mãos do traficante, que o utiliza para influenciar as ações dos viciados contra seus inimigos ou concorrentes no interior da “Babilônia”.

Portanto, os esforços contínuos dos “obreiros” no controle da Rua A visam evitar não somente o contato poluidor entre os presos que estão “na obra” e os encarcerados que estão na “Babilônia”, mas também a entrada do crack que é, segundo os presos, uma droga que “veio para matar mesmo, para destruir o mundo inteiro”.

### “Na tranca”

O controle, na “Rua dos irmãos”, é estabelecido por uma ampla divisão do “trabalho religioso”<sup>19</sup> entre “os obreiros”. As funções dispostas hierarquicamente vão do “pastor geral” ao “diretor da disciplina”, do “co-pastor” ao “dirigente de interseção oficial”, do “pastor das vivências” ao “auxiliar”, do “presbítero” ao “diácono”. “O pastor das vivências”, por exemplo, controla, em dias de visitas, a entrada e a saída de uma rua a outra pelos presos.

Dessa forma, essa divisão do trabalhado entre “os obreiros” faz com que haja um “olhar hierárquico” – “um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar; um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam” (FOUCAULT, 2012b, p.143) – sobre si mesmo e sobre os outros<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Segundo Bourdieu, “[...] o trabalho religioso realizado pelos produtores e porta-vozes especializados, investidos do poder, institucional ou não, de responder por meio de um tipo determinado de prática ou discurso a uma categoria particular de necessidades próprias a certos grupos sociais” (BOURDIEU, 2009, p. 32-33).

<sup>20</sup> Trata-se de um microfísica do poder que desloca à função do Estado como centro de ressonância do poder. A instituição estatal terá seu papel redimensionado, perdendo, assim, seu lugar de núcleo controlador das relações sociais, ao passo que, “[...] entre cada ponto do corpo social, entre homem e mulher, entre membros de uma família, [...] entre cada um que sabe e cada um que não sabe [da existência de] relações de poder” (FOUCAULT apud MAIA, 1995, p. 88).

Na CPPL II, o poder disciplinar característicos das instituições penais é deslocado aos “irmãos da obra”, que orientam a conduta de vida dos presos através da “doutrina” do Projeto Renascer. Assim, o PR funciona como um braço informal da direção do presídio. Um comando paralelo, mas que, na verdade, não é paralelo, é subsidiado ao comando do diretor.

“Os obreiros”, então, desenvolvem um contínuo estado de vigilância entre si e os outros presos, que optaram pelo encarceramento na Rua A. Conforme constatado, “os irmãos da obra” estão em profundo movimento de vigília no sentido de encontrar algo que distorça as regras de orientação da vida postas pela “doutrina”.

Dessa forma, o interno que não se adéqua à doutrina, após três chamadas de atenção, é conduzido à “tranca”, dispositivo de controle também dominado de Regime Disciplinar Diferenciado (doravante, RDD). Instituído em 2003, através de alterações na Lei de Execuções Penais, o RDD é um modo de separar os criminosos de alto risco ligados às grandes facções do crime organizado, conforme explica Dias (2011).

No entanto, no espaço da CPPL II, “os obreiros” promoveram um deslocamento prático e simbólico em que o RDD constitui-se como um espaço de separação no qual os integrantes indisciplinados permanecem em celas isoladas. Este afastamento é parcial, pois os demais presos têm livre acesso ao espaço em que aqueles se encontram. Neste espaço, os internos que não obedecem às regras são orientados pelos “obreiros” a agirem de forma que não as desrespeitem mais; a orientação é dirigida pela leitura da Bíblia e por orações.

Antes da resignificação e do novo uso da “tranca” pelos “irmãos da obra”, ela é empregada pela administração da CPPL como uma “solitária”, que pune presos revoltosos. Ela também constitui um espaço de segregação do preso “esperrado” pelos companheiros da “Babilônia”. Neste caso, “a tranca” não constitui “o seguro”, pois este é um sítio de encarceramento permanente e aquela é um local de separação temporário. Geralmente, os cativos vão à “tranca” por causa de brigas e discussões. Ela é descrita, entre os presos, como um lugar escuro e sujo. O preso, neste sítio, tem acesso limitado à água e não recebe visita.

“A tranca” no caso da “Rua dos irmãos” é uma “sala de disciplinamento”, segundo “os obreiros”, que isola o interno rebelde, ao passo que o orienta, através dos “obreiros”, a agir de forma correta na Rua A.

Nesse sentido, de acordo com a noção de poder disciplinar de Foucault (2012b)<sup>21</sup>, “a tranca” funciona como uma fórmula geral de dominação que permite o controle minucioso das operações do corpo, que realiza a sujeição constante de suas forças e impõe uma relação de docilidade-utilidade (FOUCAULT, 2012a); ou seja, “a tranca” é um mecanismo que faz frente a uma urgência de obter um efeito de controle mais ou menos imediato sobre os corpos dos internos, transformando-os em corpos dóceis – que seguem as regras sem questioná-las – e produtivos – que trabalham para manutenção do poder exercido pela “obra” do Projeto.

Dessa forma, os internos que integram o Projeto Renascer empreendem um trabalho cotidiano sobre si, sobre os outros e sobre seu entorno. A docilidade e a sujeição, produzidas a partir da tomada do poder sobre os corpos, podem ser o resultado de certas formas de cuidado de si (FOUCAULT, 2006), um “modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro”, mas que, também, podem ser “ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transfiguramos” (FOUCAULT, 2006, p.14). Enfim, são maneiras por meio das quais o sujeito se relaciona consigo mesmo e torna possível a relação com o outro.

## Considerações Finais

Neste artigo foi efetuado um estudo etnográfico sobre as relações entre violência e religião a partir do trabalho de campo realizado na Casa de Privação Provisória de Liberdade Professor Clodoaldo Pinto (CPPL II), mais especificamente na Vivência A, reconhecida, entre os cativos dessa instituição, como “Rua dos irmãos” (ou “Rua da obra”).

Foi percebido que a dominação da “obra” é um exercício de poder minucioso e contínuo sobre o cotidiano dos presos que aceitaram as regras da “doutrina”. Não é, pura e simplesmente, imposição da vontade de uns sobre os outros,

---

<sup>21</sup> Em *Vigiar e punir* (FOUCAULT, 2012b), Foucault observa que, a partir do fim do século XVIII e no início do século XIX, desenvolve-se e estrutura-se uma nova tecnologia de aproveitamento e utilização da força dos corpos. As disciplinas passam a ser utilizadas maciçamente. Instituições fundamentais ao funcionamento da sociedade industrial capitalista – tais como fábricas, escolas, hospitais, hospícios, prisões etc. – estruturam-se e têm como lógica de funcionamento as técnicas e táticas provenientes deste processo de disciplinarização. Nas palavras de Foucault, “a disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos dóceis. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele, por um lado, uma “aptidão”, uma “capacidade”, que ele procura aumentar; e inverte, por outro lado, a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeito” (FOUCAULT, 2012a, p. 119).

mas uma relação competitiva entre as vontades. Quem tem poder, no caso, “a obra”, faz valer a sua vontade sobre os internos, ao passo que estes garantem um espaço pacífico no interior do universo prisional. Assim, o processo de dominação é a capacidade de impor obediência e aceitação de certa orientação da conduta de vida, que são as margens de ação e as capacidades de atribuir sentido à ação praticada.

Num espaço social marcado pela instabilidade constante no qual não há como prever as ações individuais, foi observado que o controle das emoções (e consequentemente das ações) por parte “da obra” garantia para os presos um espaço pacífico, distante da violência prisional.

### **“NO BLOODSHED IN PRISON”: RELIGION AND VIOLENCE IN PRISON.**

**ABSTRACT:** *The objective of this paper is to discuss religion and violence among inmates of “Rua dos Irmãos” from Casa de Privação de Liberdade Professor Clodoaldo Pinto (CPPL II), Itaitinga-CE, space marked by the existence of Projeto Renascer, which guides the life of prisoners from a Pentecostal Christian morality. From an essentially ethnographic approach, which makes use of the look, the hearing and the writing, the work shows how religion, at the referred prison, exerts an action of “civility” on inmates, controlling emotions and regulating prisoner’s everyday conflicts.*

**KEYWORDS:** *Prison. Violence. Religion.*

## **REFERÊNCIAS**

BARREIRA, C. **Crimes por encomenda:** violência no cenário brasileiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1998.

BECKER, H. **Outsiders:** estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BOURDIEU, P. Gênero e estrutura do campo religioso. In. \_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2009. p.27-78.

BRETAS, M. et al. Introdução: história e historiografia das prisões. In. MAIA, C. N. et al. (Org.). **História das prisões no Brasil.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009. p.9-34.

FONSECA, C. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia ‘em casa’. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, v. 2, n.1, p.39-53, jan./dez. 2008.

CASTRO, M. Mesquita Pugliese de. Ciranda do medo. **Revista da USP**, São Paulo, n. 9, p.57-64, 1991.

DIAS, C. Estado e PCC em meio às tramas do poder arbitrário nas prisões. **Tempo Social: revista de sociologia da USP**, São Paulo, v. 23, n. 2, p.213-133, 2011.

NORBERT, E. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FOUCAULT, M. **História da loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, R. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p.229-250.

GOFFMAN, E. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

MAIA, A. C. Sobre a analítica do poder em Foucault. **Tempo social: Revista de sociologia da USP**, São Paulo, v.7, n.1-2, p.83-103, 1995.

OLIVEIRA, R. C. **O trabalho antropológico**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Ed. da Unesp, 2006.

RABINOW, P. **Antropologia da razão**: ensaios de Paul Rabinow. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RIFIOTIS, T.; DASSI, T.; VIEIRA, D. Vivendo no “veneno”: ensaio sobre regimes de moralidade entre “adolescentes em conflito com a lei” cumprindo medida socioeducativa em Santa Catarina. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 34., 2010, Caxambu. **Anais...** Caxambu: ANPOCS, 2010.





# VIOLÊNCIA MORAL E RECONHECIMENTO

Marcelo H. MARTINS\*

**RESUMO:** Este trabalho expõe a contribuição teórica de Axel Honneth em relação ao conceito de reconhecimento e as formas de reconhecimento denegado, que podem ser caracterizadas como violência moral.

**PALAVRAS-CHAVE:** Violência. Reconhecimento. Desprezo.

## Apresentação

Partindo das reflexões abandonadas pelo jovem Hegel, Honneth (2003) buscou reatualizar a teoria crítica a partir do conceito de reconhecimento. O conceito de reconhecimento proposto pelo jovem Hegel como alternativa teórica a concepção predominante na filosofia social moderna - principalmente em Thomas Hobbes e Nicolau Maquiavel -, de que os conflitos sociais emergem e se justificam com base numa luta por auto-conservação, e onde o objetivo dos sujeitos é preservar sua integridade física em face do outro que o ameaça, reorientou a filosofia social para abordar os conflitos sociais em outra chave explicativa: o jovem Hegel baseou-se na ideia de que os conflitos sociais emergiam e se justificam a partir da pretensão do sujeito em ser reconhecido, pelo seu parceiro de interação, como uma pessoa de igual valor no interior de uma coletividade.

Desse modo, os conflitos sociais assumem uma dimensão moral, na medida em que a resolução dos conflitos suscita uma luta por reconhecimento empreendida por sujeitos ou grupos sociais que não foram reconhecidos numa esfera de valores no interior de uma coletividade. “[...] *La necesidad de ser reconocido cada vez en nuevas dimensiones de la propia persona abre en cierta manera un*

---

\* Mestrando em Ciências Sociais. UNESP – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras – Pós-Graduação em Ciências Sociais. Araraquara – SP – Brasil. 14800-901 - marcelo.hmartins@hotmail.com.

*conflicto intersubjetivo cuya solución no puede consistir sino en el establecimiento de una esfera cada vez más amplia de reconocimiento*” (HONNETH, 2010, p.22). A força moral das lutas por reconhecimento reside na busca da ampliação da esfera valorativa numa coletividade, para proporcionar o reconhecimento de novas formas de vida, novas subjetividades, novos valores, novos princípios e novas identidades.

Nesta perspectiva teórica não podemos perder de vista “[...] *la idea de que la autoconciencia del hombre dependía de la experiencia de reconocimiento social*” (HONNETH, 2010, p.19). Esse fato evidencia uma condição intersubjetiva que promove a dependência em relação ao outro, pois a identidade pessoal ou coletiva pode ser reconhecida ou não reconhecida no interior de uma coletividade. Sendo assim, o não-reconhecimento da identidade pessoal ou coletiva obstrui o florescimento de novas formas de vida, novas subjetividades, novos valores, novos princípios e novas identidades. Como consequência, o reconhecimento denegado intensifica as tensões sociais e, invariavelmente, redundando no surgimento de patologias sociais, tais como: a privação de direitos fundamentais, degradações de formas de vida, invisibilidade social e o desprezo.

## **As formas de reconhecimento intersubjetivo**

Faz-se necessário, nesse momento, clarificar os aspectos centrais do reconhecimento e do não-reconhecimento para tornar inteligíveis os conflitos da sociedade - tanto os que dizem respeito às formas de solidariedade como as ofensas e manifestações de desprezo. Para Honneth (2003), o reconhecimento intersubjetivo deixa-se ordenar por três formas, que dizem respeito a uma constituição plena da personalidade dos sujeitos. Nesse sentido “[...] os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais” (HONNETH, 2003, p.155). O desenvolvimento pleno das formas do reconhecimento intersubjetivo permite ao sujeito o estabelecimento de uma autorrelação prática positiva, que se inicia através do reconhecimento afetivo ou amoroso no interior da família<sup>1</sup>. Como primeira instância no processo de socialização, pois as formas de reconhecimento intersubjetivo iniciam-se na mais

---

<sup>1</sup> O conceito de família, na discussão aqui proposta, diz respeito ao círculo social mais próximo da criança. O que significa que não se deve reduzir o conceito a relação exclusiva homem-mulher-criança, porque historicamente o conceito de família assume diferentes formas, o que evidencia sua dinamicidade. Em suma, por família entenda-se o círculo social mais próximo de uma criança no processo de socialização.

tenra infância, a família deve cumprir seu papel no desenvolvimento psicossocial das crianças. Desse modo, o reconhecimento afetivo ou amoroso, que se sustenta através do carinho, dos cuidados e da atenção, das pessoas de referência, proporciona nas crianças o desenvolvimento da auto-confiança, “[...] que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (HONNETH, 2003, p.178).

Se o reconhecimento afetivo ou amoroso diz respeito às relações primárias, circunscritas ao processo de socialização no interior da família, a segunda forma de reconhecimento intersubjetivo desenvolve-se na sociedade civil, por esse motivo, ela pode gerar conflitos sociais que suscitam uma luta por reconhecimento. Deste modo, a segunda forma do reconhecimento intersubjetivo se assenta nas relações jurídicas. Para compreendermos a natureza dessa relação é necessário ter em vista o processo de “destraditionalização” que culminou na Modernidade e na defesa “[...] dos princípios morais universalistas” (HONNETH, 2003, p.181). O Brasil sofreu as consequências desse processo que se iniciou na Europa, representado pelo fim do Antigo Regime e do monopólio da honra ou prestígio, que eram apanágio da nobreza. Surge, nesse contexto, a concepção que “[...] o sistema jurídico precisa ser entendido de agora em diante como expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, de sorte que ele não admita mais, segundo sua pretensão, exceções e privilégios” (HONNETH, 2003, p. 181). Sendo assim, constitui-se a noção do ser humano como um ser de direitos; a toda pessoa, independentemente de sua cultura, religião, cor da pele, nacionalidade, cabem-lhe determinadas propriedades e direitos. Esse princípio coloca todas as pessoas em pé de igualdade, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, por exemplo, exemplifica essa busca da universalidade através do reconhecimento jurídico. Podemos afirmar, portanto, “[...] que um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha como todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de ‘autorrespeito’” (HONNETH, 2003, p.197).

Assim como as relações jurídicas, a comunidade de valores, que representa a terceira forma de reconhecimento intersubjetivo, também se insere na sociedade civil, podendo gerar conflitos sociais. Contudo, a comunidade de valores articula-se em outro plano, não mais no plano formal da lei, mas sim no plano da consciência e das escolhas valorativas. Se o reconhecimento jurídico responde ao universal, a comunidade de valores responde ao particular, na medida em

que “[...] a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, [estimula] o interesse afetivo por essa particularidade” (HONNETH, 2003, p.211). O afeto é crucial para compreendermos a comunidade de valores, pois o horizonte de realizações pessoais, nesse contexto, permanece aberto para o florescimento de novas formas de vida, novas subjetividades, novos valores, novos princípios e novas identidades, que serão alvo de estima social e respeito. “Na medida em que eu cuido ativamente de que suas propriedades, estranhas a mim, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis” (HONNETH, 2003, p.211). Por essa via, a auto-realização pessoal constituída numa comunidade de valores assentada na solidariedade e no respeito conduz as pessoas a um sentimento de auto-estima, que dá aos sujeitos a possibilidade de “[...] referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (HONNETH, 2003, p.198).

## **Desrespeito e violência moral**

Visto que as três formas de reconhecimento intersubjetivo garantem uma auto-relação prática satisfatória dos sujeitos no interior de uma coletividade, a ausência de reconhecimento atinge e compromete justamente as formas de auto-relação aprendidas intersubjetivamente. Se o reconhecimento intersubjetivo deixa-se ordenar por etapas, que se constituem e se desenvolvem de modo diferencial, as formas de desrespeito devem ser analisadas a partir dos danos infringidos nas formas de auto-relação prática dos sujeitos, pois elas atuam como “[...] um equivalente negativo das correspondentes relações de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p.157).

De início, devemos partir de um tipo de desrespeito que toca a camada da integridade corporal de uma pessoa: aquelas formas de maus-tratos práticos, em que são tiradas violentamente de um ser humano todas as possibilidades de livre disposição sobre seu corpo, representam a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal (HONNETH, 2003, p.214-215).

Esta situação diz respeito às lesões físicas decorrentes da tortura, pois a vítima encontra-se totalmente subordinada a vontade do outro. Atualmente, testemunhamos esse tipo de desrespeito, que assume o caráter de uma violência moral, nas ações criminosas em assaltos ou sequestros, mas também por parte de agentes do Estado, que se torna evidente com a violência policial. Esses atos representam

uma violência moral porque além de causar dor física, eles ferem duradouramente à auto-relação prática de uma pessoa a partir do sentimento de impotência e completa sujeição a vontade de outrem. Deste modo,

O que é aqui subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o respeito natural por aquela disposição autônoma sobre o próprio corpo que, por seu turno, foi adquirida primeiramente na socialização mediante a experiência da dedicação emotiva; a integração bem-sucedida das qualidades corporais e psíquicas do comportamento é depois como que arrebatada de fora, destruindo assim, como efeitos duradouros, a forma mais elementar de autorrelação prática, a confiança em si mesmo (HONNETH, 2003, p.215).

Se devemos analisar as manifestações de desrespeito a partir dos danos infringidos às formas de auto-relação prática de um sujeito, a ausência de reconhecimento jurídico fere profundamente as pretensões normativas de reconhecimento do sujeito ou de grupos sociais, na medida em que eles permanecem fora dos marcos jurídico-legais de uma coletividade. *“En este caso, el hombre es humillado en la medida en que, dentro de su comunidad, no se le concede la imputabilidad moral de una persona jurídica de pleno valor”* (HONNETH, 2010, p.26). Essa forma de reconhecimento denegado conduz à exclusão social de sujeitos e grupos, pois lhes são negados direitos, o que constitui uma violência moral que afeta, no sujeitos e grupos sociais vítimas da exclusão, “[...] a capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação como todos os próximos” (HONNETH, 2003, p.217). Fere-se, portanto, o autorrespeito de sujeitos e grupos sociais que partilham o status de pessoas e menor valor no interior de uma coletividade. A luta por direitos civis, empreendida pelo movimento negro nos EUA, nos anos 1960, representou uma situação dramática, mas que evidenciou “[...] o significado psíquico que o reconhecimento jurídico possui para o autorrespeito de grupos excluídos” (HONNETH, 2003, p.198).

A terceira forma de desrespeito caracteriza-se pela *“degradación del valor social de formas de autorrealización”* (HONNETH, 2010, p.28). O horizonte de autorrealizações pessoais, nesse contexto, encontra-se fechado e hierarquizado, o que gera distinções, degradações de formas de vida e promove *“[...] una forma de invisibilización, esto es, de hacer desaparecer, que aparentemente no tiene que ver con la no presencia física, sino con la no existencia en un sentido social”* (HONNETH, 2011, p.164-165). A ideia de *invisibilización* nos remete ao conceito de “morte

social” (HONNETH, 2003), que nos indica a existência de formas agudas de desprezo e de completa ausência de reconhecimento da alteridade. A degradação de formas de vida inviabiliza o desenvolvimento da auto-estima em sujeitos e grupos sociais vítimas de desprezo.

## Considerações finais

As observações precedentes em relação ao reconhecimento e ao reconhecimento denegado constituem um quadro analítico que permite interpretar de modo preciso tanto as manifestações de solidariedade como as formas de desprezo na sociedade. Justamente nesse contexto de crise econômica, social, cultural, institucional, política, moral, na qual a civilização ocidental se encontra a temática da violência é amplamente difundida, em alguns casos de maneira exaustiva. Contudo, as distinções e gradações elaboradas por Honneth (2003), nos permitem dar concretude às manifestações de violência, exatamente no que diz respeito às consequências psico-sociais. Na medida em que essas formas de violência desagregam a sociedade, torna-se imperativo o debate sobre as formas de reconhecimento na contemporaneidade. O reconhecimento da dignidade de pessoas e grupos sociais ancora-se, segundo Honneth (2010), em um conceito de justiça que visa preservar a integridade psico-social dos sujeitos. Pois, “[...] *sin la suposición de un cierto grado de autoconfianza, de autonomía garantizada por ley y de seguridad sobre el valor de las propias capacidades no es imaginable el alcance de la autorrealización [...]*” (HONNETH, 2010, p.31). Através desse conceito de justiça, deve ser reconstruída, segundo Honneth (2010), uma concepção de vida boa sustentada pelo desenvolvimento pleno das formas de reconhecimento intersubjetivo, garantindo com isso a integridade dos sujeitos e grupos sociais, juntamente com uma ampliação no horizonte valorativo da comunidade de valores, fazendo florescer novas formas de vida, novas subjetividades, novos valores, novos princípios, novas identidades.

## MORAL VIOLENCE AND RECOGNITION

**ABSTRACT:** *This work presents the theoretical contribution of Axel Honneth about the concept of recognition and forms of denied recognition, which can be characterized as moral violence.*

**KEYWORDS:** *Violence. Recognition. Contempt.*

## REFERÊNCIAS

HONNETH, A. Invisibilidad: sobre la epistemología moral del reconocimiento. In: \_\_\_\_\_. **La sociedad del desprecio**. Madrid: Editorial Trotta, 2011. p.165-181.

\_\_\_\_\_. **Reconocimiento y menosprecio**: sobre la fundamentación normativa de una teoría social. Buenos Aires: Katz Editores; Barcelona: Centro Cultura Contemporánea de Barcelona, 2010.

\_\_\_\_\_. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.





# A VIOLÊNCIA CONTRA A POPULAÇÃO DE NEGROS/AS POBRES NO BRASIL E ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O PROBLEMA

Pedro BARBOSA\*

**RESUMO:** No presente artigo, procuro dar uma contribuição a mais como parte do debate sobre o preconceito, racismo, discriminação racial, xenofobia, intolerância correlata e a violência contra a população negra brasileira, principalmente a juventude negra. Neste contexto, a reflexão sobre violência e (in)tolerância na sociedade brasileira leva-me a manifestar como militante/acadêmico, sair de uma totalidade universal e concentrar numa questão específica de um único segmento social. A população denominada “afro-brasileira” (pretos e pardos) ou população negra pobre (tratamento que darei nesse texto).

**PALAVRAS-CHAVE:** Violência. Preconceito. Racismo. Discriminação e Movimento Negro.

## Introdução

A reflexão sobre violência e (in)tolerância na sociedade brasileira leva-me a manifestar como militante/acadêmico (participei como delegado pelo Estado de Minas Gerais na I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, realizada em Brasília, durante os dias 30 de junho a 2 de julho de 2005. Em seguida, na II Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial de 2009 e na III de 2013, ambas também ocorridas em Brasília, atuei na condição de pes-

---

\* Doutor em Ciências Sociais – UNESP – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras – Pós-Graduação em Ciências Sociais. Araraquara – SP - Brasil. 14800-901. Pesquisador Associado do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de Uberlândia (NEAB/UFU) - cosmocratico@gmail.com.

quisador para coleta de dados para minhas pesquisas de mestrado e doutorado) e a sair de uma totalidade universal e me concentrar numa questão específica de um único segmento social. A população denominada “afro-brasileira” (pretos e pardos) ou população negra pobre (tratamento que darei nesse texto), segundo último recenseamento realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ultrapassou mais de 50% da população brasileira e as projeções futuras garantem que a tendência será um crescimento ainda maior, apesar da persistência do genocídio histórico contra esse segmento herdado desde a sociedade escravista.

Pesquisas recentes, realizadas no ano de 2014, apontam que os números da violência contra a população negra pobre foram tão alarmantes, que causaram incômodos e preocupações nos estudos sobre a temática até nos fóruns da Organização dos Estados Americanos (OEA) em Washington, Estados Unidos. Segundo os estudos estatísticos realizados pela OEA 30 mil jovens morrem por ano no Brasil, e quase 80% desses são negros/as pobres, conforme dados do Mapa da Violência 2014 (WAISELFISZ, 2014).

Desse modo, o presente artigo objetiva refletir sobre alguns caminhos históricos que ilustram a persistência dessa violência contra a população de negros/as pobres no Brasil, tanto no passado como nos dias de hoje, essencialmente suas origens históricas, justificando, assim, a existência do preconceito, racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata (CONFERÊNCIA MUNDIAL DE COMBATE AO RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA, 2001) que boa parte da sociedade brasileira acomoda por um posicionamento hipocritamente articulado e institucionalizado. Concomitantemente, pretendemos apresentar algumas opiniões que consideramos necessárias para superar esse genocídio institucionalizado.

## **Antecedentes da violência contra população negra pobre do Brasil**

A violência contra a população negra pobre brasileira, em nosso entendimento, é parte de um processo histórico sustentado e manifestado permanentemente por uma sociedade que já nasceu capitalista e que hierarquiza e institucionaliza as relações sociais em diversidades de classes, raça (RIBEIRO, 2006), gênero, etnias, etc.

Conforme analisou sociologicamente Florestan Fernandes:

[...] a sociedade brasileira largou o negro ao seu próprio destino, deitando sobre seus ombros a responsabilidade de reeducar-se e de transformar-se para corresponder aos novos padrões e ideais de homem, criados pelo advento do trabalho livre, do regime republicano e capitalista. (FERNANDES, 1995, p.20).

No processo de hierarquização e institucionalização dessas relações, a violência tornou-se essencialmente necessária para uma sociedade constituída sob a égide do capitalismo. Neste contexto, historicamente, a sociedade brasileira em todas as suas manifestações étnicas, raciais, econômicas, culturais, sociais e políticas é uma sociedade capitalista construída sobre as bases de uma herança escravista. Ou seja, de cada dez dias da nossa história, sete foram vividos sob o escravismo.

Ao refletir sobre os efeitos da herança do regime escravista para sociedade brasileira mesmo após a Abolição, Florestan Fernandes entende que esse regime impôs uma condição de desigualdade histórica adversa para negros/as. E essa, tornou-se extremamente estrutural.

[...] na desigualdade existem os mais desiguais; e as desigualdades que afetam o negro o afetam em termos de classe, mas também de raça. Por isso, no meu trabalho *Além da pobreza*, saliento que, depois de vencer o limiar da pobreza, o negro tem outros problemas que os brancos não têm. A desigualdade racial é uma das desigualdades estruturais da sociedade brasileira. (FERNANDES, 1989, p.74).

Por consequência, a população negra pobre sofre com as consequências da violência e (in)tolerância porque é herdeira direta de negros/as africanos/as que foram escravizados inicialmente em seu próprio continente e, posteriormente, foram trazidos arbitrariamente para o Brasil já na condição de escravos. Portanto, a população negra pobre brasileira é resultado da dialética histórica entre opressores e oprimidos.

Conforme acertou acuradamente Karl Marx em 1848, a história de todas as sociedades até nossos dias é o resultado das lutas de classes e “raças”.

A história de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história das lutas das classes. Homem livre e escravo, patricio e plebeu, senhor e servo, mestre de corporação e oficial, numa palavra, opressores e oprimidos,

em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada, uma guerra que termina sempre, ou por uma transformação evolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das suas classes em luta. (MARX, 1997, p.19).

Desse modo, entendemos que o desenvolvimento da economia escravista, após o descobrimento das colônias americanas, principalmente no Brasil, funcionou como elemento chave da organização econômica das colônias e atendeu as exigências do sistema capitalista nascente e de sua efetivação na periferia do sistema colonial, ou seja, a escravidão foi fundamental para a realização da acumulação do capital. E na justaposição dessas lógicas, ocorre a institucionalização da violência e (in)tolerância contra a população negra pobre.

Também entendemos que diante de uma lógica histórica do desenvolvimento das forças produtivas e modos de produção pré-capitalista em escala mundial, segmentos sociais de uma elite econômica africana e europeia convergiram para os mesmos interesses: acumulação de riquezas por intermédio da força de trabalho alheio, sobretudo, o trabalho escravo.

No continente africano, a mão-de-obra escrava era vista como reserva de excedente de capital entre próprios africanos, ou seja, a escravização de pessoas já era uma prática antiga na África, no entanto, com empreendimento dos europeus na compra de escravos daquele continente, o número de escravos aumentou e junto com ele o mercado mundial escravista .

Como lembra Marx (2015), o tráfico negreiro, durante a escravidão, esteve na base do processo de acumulação de capital, o que permitiu que a burguesia iniciasse sua escalada ao poder. Analogicamente, em relação ao julgamento de Marx, em nossa compreensão, existe uma unidade dialética entre raça e classe que é fundamental para lutar contra o preconceito, racismo e a discriminação racial, pois essas formas opressivas são frutos do sistema capitalista.

Desse modo, durante mais de três séculos o tráfico negreiro, ou tráfico de escravos, adquiriu grandes proporções. Os países europeus envolvidos diretamente nesse mercado desumano e muitos comerciantes africanos com visões totalmente pré-capitalistas instalaram e construíram portos de abastecimento de escravos no litoral africano. Nesse empreendimento pré-capitalista fabuloso, com objetivos claros de acumulação de riquezas, foram embarcados milhões de homens e mulheres escravizados que vieram para as colônias europeias na América, principalmente para o Brasil em navios chamados Negreiros ou Tumbeiros.

De posse dos caçadores e comerciantes africanos e, posteriormente, negociados com traficantes europeus e embarcados nos navios negreiros (tunbeiros), os escravos, oriundos de diferentes regiões e etnias africanas, eram tratados com extrema violência. De modo geral, eram maltratados e castigados sem nenhum motivo aparente e eram amontoados dentro dos navios de tráfico em ambientes insalubres, com alimentação precária e reduzida, propícios à proliferação de várias doenças e mortes durante o transporte. Aumentando o grau de violências e descasos humanos praticados pelos traficantes, os mortos eram atirados ao mar como coisas.

Dessa forma, os traficantes de pessoas disseminaram a violência histórica contra a população negra escravizada e desprovida de qualquer possibilidade de reação dentro dos porões dos navios negreiros (tunbeiros). A travessia pelo oceano Atlântico constituía o início do sofrimento dos africanos escravizados que se destinavam à América. As viagens do litoral da costa da África para o Brasil duravam dias, semanas e meses. Com a chegada ao Novo Mundo, os navios negreiros eram conduzidos a diferentes portos e localidades na América, mas quase sempre os escravos tinham um destino em comum: os mercados, onde eram comercializados como mercadorias, rendendo altos lucros para o tráfico de escravos numa ordem econômica mundial.

Assim, assistimos aos prelúdios das violências e (in)tolerâncias contra a população negra pobre do Brasil e, simultaneamente, sua institucionalização.

### **A sociedade escravista e o desenvolvimento da cultura da violência e (in)tolerância institucionalizada contra população negra escravizada.**

Durante o período em que durou a sociedade escravista brasileira, a violência contra os escravizados foi algo extremamente rotineiro. Pode-se dizer que a violência tornou-se um fenômeno institucionalizado pelo Estado. Os negros e negras africanos, trazidos para o Brasil como escravos e escravas, outorgavam aos seus donos o direito privado de castigá-los fisicamente. Diante de uma lógica historicamente estabelecida das relações entre escravizados e escravizadores, a exploração da força de trabalho requeria necessariamente mecanismos de coerção que garantissem a continuidade do trabalho. Desse modo, no Brasil, a relação entre proprietários de escravos foi, assim, marcada pela violência. Do ponto de vista da institucionalidade da escravidão os castigos físicos, culturais, sociais e psicológicos dos escravizados tornaram-se necessários e justos para atender os interesses econômicos da sociedade escravista.

Para manutenção da institucionalidade do sistema escravista foram desenvolvidas bárbaras tecnologias de torturas para manter o terrorismo de dominação sobre os/as escravos/as. Exemplo disso foi a palmatória criada como instrumento de torturas e castigos muito utilizados nas casas-grandes e senzalas, em escravos/as e seus filhos/as, tornando um método pedagógico para moldar comportamentos e hábitos.

Outra maneira aplicada para coagir escravos/as na ordem escravista foi o açoite, um chicote com cabo de madeira e com cinco tiras de couro retorcidos ou com nós. Em toda linha produtiva em que existiu trabalho escravo no Brasil, esse instrumento de castigo era utilizado para punir pequenas faltas ou acelerar o ritmo da produção e nos casos considerados delitos mais graves para a ordem escravocrata, os castigos eram realizados em locais públicos para servir de exemplo para todos/as escravos/as.

Contudo, juntamente a isso, também foram utilizados os troncos. Outro instrumento de tortura consistia num grande retângulo de madeira dividido em duas partes entre as quais havia buracos destinados a prender a cabeça, os pulsos e os tornozelos de escravos/as. Aprisionados, escravos/as permaneciam imóveis, indefesos aos ataques de insetos e ratos, em contato com suas urinas e fezes, isolados/as num barracão, até o proprietário resolver soltá-los.

Do mesmo modo, utiliza-se a máscara de flandres usada para punição de furto de alimentos, alcoolismo, ingestão de terra, e, na mineração de diamantes, para impedir que os negros extraviassem as pedras, engolindo-as. As máscaras podiam cobrir todo o rosto ou apenas a boca, sendo fechada a cadeados por trás da cabeça.

Assim, toda essa tecnologia de tortura foi utilizada para prender, transportar, maltratar ou sujeitar escravos/as, para garantir a submissão dos escravizados/as pela tortura e degradação. E isso tudo de forma totalmente amparada e institucionalizada pela sociedade escravocrata.

## **Violência e (in)tolerância institucionalizada contra população negra pobre brasileira no contexto atual**

A partir da abolição da escravidão negra no Brasil, embora negros/as tenham conquistados a igualdade jurídica, as desigualdades socioeconômicas, educacionais e sociopolíticas permaneceram como fatores discrepantes de manutenção da violência e (in)tolerância contra a população negra pobre brasileira.

Em linhas gerais, as heranças estruturais e ideológicas dos mais de três séculos de escravidão se mantiveram fortes, definindo a diferença entre população branca e população negra, sendo que a segunda tem sido vista como segmento social submisso e inferior à primeira. Mais do que isso, a população negra, com o fim da escravidão, passou a ser vista como um fator de concorrência ao mercado de trabalho capitalista e uma ameaça viva em condições de tirar da população branca as oportunidades que sempre lhe couberam. Desse modo, passou imperar de forma mais sistemática o preconceito racial, o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e todas as formas de intolerâncias correlatas contra a população negra brasileira, manifestando-se em maior ou menor grau, em todas as classes sociais.

Após a abolição final, o racismo, a discriminação e a segregação geográfica dos grupos raciais bloquearam os principais canais de mobilidade social ascendente, de maneira a perpetuar graves desigualdades raciais e a concentração de negros e mulatos no extremo inferior da hierarquia social. (HASENBALG, 2005, p.233).

Na contemporaneidade, após muitas lutas e reivindicações do Movimento Negro Brasileiro, para que o Estado reconhecesse a existência do racismo e os crimes violentos cometidos pela existência dele nas épocas históricas brasileiras, alguns dados estatísticos nos revelam que a violência e a (in)tolerância contra a população negra se manifestam em várias ordens sociais.

Na atualidade, após várias lutas sociais promovidas pelo Movimento Negro Brasileiro, a condição social da população negra pobre brasileira ganhou visibilidade e espaço nos debates políticos, tanto na esfera pública como privada. O Estado brasileiro se viu obrigado a implementar ações de políticas públicas de promoção da igualdade racial, contudo, essas ações ainda não foram suficientes para tirar a população negra pobre de sua condição histórica de vítima da violência.

Mesmo depois da formulação da *Constituição Cidadã* (1988) (BRASIL, 1988), que pela primeira vez na história, reconheceu institucionalmente a existência do racismo e, por sua vez, o resultado catastrófico dele para harmonia social, da formulação e implementação da *Lei 10.639* (BRASIL, 2003), do *Estatuto da Igualdade Racial* (BRASIL, 2010), das *Cotas Raciais nas Universidades* (BRASIL, 2012) e das *Cotas Raciais no Serviço Público* (2014), que são ações afirmativas públicas e positivas, ainda assistimos à continuidade do genocídio

da população negra nos bairros pobres das grandes cidades, onde a situação da população negra pobre brasileira, em sua essência, não mudou nos últimos anos.

No campo econômico, em 2010, enquanto a média salarial dos brancos chegava a R\$1.538,00, a de um negro não passava de R\$834,00. Já as mulheres negras recebiam a metade disso. Negros/as são a maioria absoluta nos trabalhos domésticos, enquanto os brancos ocupam as profissões mais qualificadas. A justiça continua livrando a classe elitista hegemônica e corrupta da cadeia, enquanto os presídios estão lotados de negros/as.

Ainda no campo econômico, nos últimos 26 anos, quem ganhou e ganha muito dinheiro é a classe elitista hegemônica predominantemente branca. De acordo com a lista Forbes (The Forbes World's Billionaires), os 74 bilionários brasileiros (nos quais não existe nenhum negro) na atualidade somam um patrimônio de 346,3 bilhões de reais, quase 7% do PIB do país.

Na contramão dessa estatística, está o “Brasil Negro” ocupando a 107ª posição do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH). Em 2009, a situação era praticamente a mesma: os brancos no 40º lugar no ranking, e os negros na 104ª posição. Em 2010, o analfabetismo entre brancos, com mais de 15 anos, era 5,9%; entre os negros, 14,4%.

Por consequência, esse desenho social intensifica os processos de violência e (in)tolerância contra a população negra pobre brasileira.

## **O cotidiano da violência e (in)tolerância contra a juventude negra pobre**

No cotidiano da vida social brasileira, assistimos constantemente estampados em manchetes jornalísticas, tanto em jornais e revistas impressos ou eletrônicos, noticiários radiofônicos ou televisivos, ao aumento sucessivo dos números da violência e (in)tolerância contra população negra pobre brasileira, sobretudo da juventude negra.

Essa violência é legitimada historicamente por um racismo institucional (SANTOS, 2012) herdado pela cultura social brasileira desde a sociedade escravista, conforme já apontamos anteriormente e, na atualidade, por um desenho de exclusão a partir de medidas de criminalização da juventude negra, através da privação da liberdade, da expansão de políticas de militarização em áreas empobrecidas das cidades, como as Unidades de Polícia Pacificadoras (UPP's), da ocupação de aparato militar (exército e polícias civis e militares) no conjunto de favelas nas grandes cidades brasileiras, mais especificamente na cidade do Rio de



Janeiro e da manutenção de instrumentos jurídicos como o auto de resistência, que agravam o cenário da violência contra a população negra brasileira. Neste contexto institucionaliza-se essa violência cada vez mais.

O racismo institucional é revelado através de mecanismos e estratégias presentes nas instituições públicas, explícitos ou não, que dificultam a presença dos negros nesses espaços. O acesso é dificultado, não por normas e regras escritas e visíveis, mas por obstáculos formais presentes nas relações sociais que se reproduzem nos espaços institucionais públicos. (SANTOS, 2012, p.29).

Em muitas pesquisas realizadas por instituições científicas brasileiras, observamos no Índice de Vulnerabilidade Juvenil à Violência e Desigualdade (IVJ) 2014, que as chances de um rapaz negro, entre 12 e 29 anos, ser assassinado no Brasil é 2,5 vezes maior em relação aos brancos. Entre 2002 e 2012, por exemplo, o número de homicídios de jovens brancos caiu 32,3%, enquanto o dos jovens negros aumentou 32,4% (WAISELFISZ, 2014).

Mesmo com a criação de sistemas socioeducativos espalhados pelo país, o índice de violência não diminui, ao contrário, aumenta gradativamente. O sistema socioeducativo brasileiro possui 15.414 vagas para 18.378 internos, a maioria desses jovens são negros/as pobres e tem, como motivo de sua internação, crimes de caráter não violento, como roubo (na maioria pequenos furtos). Em 16 estados, as unidades de internação estão superlotadas, no Maranhão, por exemplo, existem 73 vagas e são 335 internos. A situação destes locais é marcada pela superlotação, tortura, ausência de acesso à saúde, educação e assistência jurídica (WAISELFISZ, 2014).

Por outro lado, os sistemas socioeducativos são responsáveis diretos pelo aumento das estatísticas da violência. Segundo a pesquisa “Pelo Direito de Viver com Dignidade – Homicídios de adolescentes em cumprimento de Medida Socioeducativa de Internação”, da ANCED, em 11 Estados brasileiros identificaram 73 mortes apenas entre os anos de 2006 e 2010. Outro estudo que evidencia violações aos adolescentes no sistema socioeducativo foi realizado pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) e indica que em 34 locais pesquisados, pelo menos um adolescente foi abusado sexualmente nos últimos 12 meses e, em 19 estabelecimentos há registros de mortes de adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas.

Neste cenário ainda assistimos a processos denominados auto de resistência: a permissão para matar. Segundo relatório da organização Human Rights

Watch (HRW), só em São Paulo o número de mortes tipificadas como “Auto de Resistência” passou de 369 em 2013 para 728 em 2014, um aumento de quase 100%. A letalidade da Polícia Militar paulista é alta e dados apontam que as maiores vítimas da violência policial são os jovens, principalmente jovens pertencentes à população negra e pobre. No Estado de São Paulo 78% das pessoas mortas pela polícia entre 2009 e 2011 tinham entre 15 e 29 anos.

No plano nacional, dados estatísticos recentes apontam que o alto grau de violência entre a juventude tem cor: é a juventude negra pobre brasileira.

Entre os anos 2002 e 2012, a tendência nos homicídios segundo raça/cor das vítimas foi unívoca: queda dos homicídios brancos – diminuem 24,8% – e aumento dos homicídios negros: crescem 38,7%. Tomando em consideração as respectivas populações, as taxas brancas caem 24,4%, enquanto as negras aumentam 7,8%. Com isso o índice de vitimização negra total passa de 73,0% em 2002 (morrem proporcionalmente 73% mais negros que brancos) para 146,5% em 2012, o que representa um aumento de 100,7% na vitimização negra total. Entre os jovens a situação é mais preocupante: o número de vítimas brancas cai 32,3%. O número de vítimas jovens negras aumenta 32,4%: o diametralmente oposto. As taxas brancas caem 28,6% enquanto as negras aumentam 6,5%. Com isso, o índice de vitimização negra total passa de 79,9% em 2002 (morrem proporcionalmente 79,9% mais jovens negros que brancos) para 168,6% em 2012, o que representa um aumento de 111% na vitimização de jovens negros. (WAISELFISZ, 2014, p.184).

Portanto, de acordo com os números, a população negra pobre é alvo direto da violência e (in)tolerância na atual conjuntura.

## **Conclusão**

A conclusão a que chegamos é que a violência e a (in)tolerância contra a população negra pobre no Brasil é parte de um processo de institucionalização e de uma herança do período escravista que continua fazendo parte do cotidiano da sociedade brasileira até os dias atuais. No bojo desta reflexão, entendemos que as tentativas de amenizar o problema por parte do Estado não tem alcançado outro objetivo a não ser aumentar a estatística dessa violência.

Em nosso modo de entender, as instituições, tanto públicas ou privadas, responsáveis pela diminuição da violência e da (in)tolerância contra a população

negra pobre no Brasil, por mais que sejam bem intencionadas no planejamento de suas ações, parecem que esqueceram ou negligenciam totalmente a condição real básica que orienta e determina a “superestrutura” (MARX, 2015) social do Estado: sua herança escravista.

Fundamentado nas linhas de contribuição do pensamento marxista, entendemos que o Estado surgiu a partir da propriedade privada e da divisão social do trabalho. O Estado, nesse sentido, passa a criar e garantir as condições necessárias para o desenvolvimento das relações capitalistas. Essas relações são concomitantemente conflituosas, pois subdivide a sociedade em classes sociais antagônicas. E no caso específico brasileiro, também em raça e classe.

No caso do Brasil, conforme apontamos anteriormente, emerge uma classe elitista de maioria branca, minoritária em comparação com os mais de 200 milhões de brasileiros, mas hegemônica economicamente e socioculturalmente e que foi historicamente privilegiada em todos os períodos governamentais: colônia, império e, atualmente, na república.

Ainda na concepção crítica da leitura marxista sobre o Estado capitalista, podemos entender que ele opera em conjuntos com os aparelhos ideológicos (ALTHUSSER, 1987), cuja principal função é tentar impedir que o antagonismo de raça, classe, gênero e etnias desagreguem e se degenerem em luta. Portanto, esse mesmo Estado capitalista não se atém a mediar e barrar os interesses dos segmentos opostos (raça, gênero e etnia), porém aprimora, contribui, reforça, legitima e mantém o domínio opressor da classe elitista (predominantemente branca) sobre os setores dominados. No caso do Brasil, principalmente a população negra pobre.

Contudo, ao olharmos e refletirmos sobre essa situação de exclusão de raça e classe, tão perversa no Brasil, entendemos que a população pobre negra necessita, urgentemente, aperfeiçoar seus mecanismos políticos de defesa e aprimorar sua inclusão racial e social na sociedade brasileira (MOURA, 1988; MUNANGA, 1996).

Para que isso aconteça, compreendemos que qualquer estratégia de mudanças começa pela necessidade das entidades políticas do Movimento Negro Brasileiro se mobilizarem, unirem-se, como entidades livres e independentes da tutela do Estado e com espírito de autodeterminação. Unidade na ação, sob qualquer circunstância, para por fim ao genocídio praticado contra a população negra pobre do Brasil.

## **VIOLENCE AGAINST BLACK POPULATION / THE POOR IN BRAZIL AND SOME REFLECTIONS ON THE PROBLEM**

**ABSTRACT:** *In this article, I try to make a contribution to more as part of the debate about prejudice, racism, racial discrimination, xenophobia and related intolerance and violence against black people, particularly black youth. In this context, a reflection on violence and (in) tolerance in Brazilian society leads me to manifest as militant / academic, out of a universal wholeness and concentrate on a specific question from a single social segment. The population called “african-Brazilian” (black and brown) or poor black population (treatment that will give this text).*

**KEYWORDS:** *Violence. Prejudice. Racis. Discrimination and Black Movement.*

### **REFERÊNCIAS**

ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos de Estado*. 3.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1987.

BARBOSA, P. **Organização e institucionalização política do Movimento Negro de Uberlândia/MG**. 2011. 170f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional, Cultura e Representações) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011.

BRASI. Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 29 ago. 2012. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm)>. Acesso em: 08 abr. 2015.

\_\_\_\_\_. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Estatuto da Igualdade Racial. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nºs 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. **Diário Oficial da União**: República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 20 jul. 2010. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm)>. Acesso em: 07 abr. 2015.

\_\_\_\_\_. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História

e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. **Diário Oficial da União: República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 10 jan. 2003. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/L10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm)>. Acesso em: 07 abr. 2015.

\_\_\_\_\_. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em: 06 abr. 2015.

CONFERÊNCIA MUNDIAL DE COMBATE AO RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA, 3., 2001, Brasília. **Declaração de Durban e Plano de Ação**. Brasília: Ministério da Cultura: Fundação Cultural Palmares, 2001.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL, 1., 2005, Brasília. **Relatório Final**. Brasília: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, 2005.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL, 2., 2009, Brasília. **Subsídios à II CONAPIR**. Brasília: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, 2009.

CONFERÊNCIA NACIONAL DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL, 3., 2013, Brasília. **Subsídios para o debate**. Brasília: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, 2013.

FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Dominus; EDUSP, 1995.

\_\_\_\_\_. **O significado do protesto negro**. São Paulo: Cortez : Autores Associados, 1989.

HASENBALG, C. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Tradução de Patrick Burglin. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2005.

MARX, K. **Manifesto do Partido Comunista**. 2.ed. Lisboa: Avante, 1997.

\_\_\_\_\_. **Carta de Karl Marx para Abraham Lincoln**. Disponível em: <<http://www.revistabula.com/157-carta-de-karl-marx-para-abraham-lincoln/>>. Acesso em: 04 abr. 2015.

MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

MUNANGA, K. (Org.). **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**. São Paulo: EDUSP, 1996.

POPULAÇÃO negra já passa dos 100 milhões, garante IBGE. **AFROPRESS**: Agência de Notícias. 01 set. 2013. Disponível em: <<http://www.afropress.com/post.asp?id=15404>>. Acesso em: 04 abr. 2015.

RIBEIRO, C. A. C. Classe, raça e mobilidade social no Brasil. **Dados**: Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v.49, n.4, p.833-873, 2006.

SANTIAGO, E. Constituição de 1988. **Infoescola**. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/direito/constituicao-de-1988>>. Acesso em: 06 abr. 2015.

SANTOS, I. A. A. do. **Direitos humanos e as práticas de racismo**. Brasília: Fundação cultural Palmares, 2012.

WAISELFISZ, J. J. **Os jovens do Brasil**: mapa da violência 2014. Brasília: FLACSO, 2014. Disponível em: <[http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2014/Mapa2014\\_JovensBrasil\\_Preliminar.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2014/Mapa2014_JovensBrasil_Preliminar.pdf)>. Acesso em: 08 abr. 2015.

# ALTERIDADE E EMPATIA: NOVOS PARADIGMAS PARA AS HUMANIDADES NO SÉCULO XXI?

Fabio Gerônimo Mota DINIZ\*

**RESUMO:** O texto pretende-se um breve ensaio que aborde o papel do estudioso das chamadas Ciências Humanas à luz dos dilemas trazidos pela contemporaneidade, especialmente os que tendem a desautorizar o papel humanístico da universidade e abrir espaço para discursos violentos, associados ao pensamento mercantilista conservador e a preconceitos de vários tipos. Confrontando-se com o questionamento de sua importância no contexto atual, acreditamos que às humanidades urge a delimitação clara de algumas premissas que norteiem seu trabalho, constituído historicamente à luz dos direitos humanos. De tal modo, nossa proposta é uma apresentação de dois paradigmas que acreditamos ser intrínsecos ao trabalho do humanista, alteridade e empatia, e que podem servir como fundamentos para uma reflexão sobre o trabalho das Ciências Humanas. Partindo dessas perspectivas, pretende-se confrontar esses paradigmas com o crescimento do discurso violento do mercado, especialmente com a expansão da rede mundial de computadores e, conseqüentemente, dos veículos virtuais de informação, que popularizaram muito esses discursos na última década.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ciência. Humanidades. Alteridade. Altruísmo. Empatia. Educação.

## **Introdução: o porquê de um paradigma para as humanidades**

A título de organização, ao menos diante do senso comum, divide-se o universo do conhecimento científico em várias áreas de estudo, primordialmente organizadas em uma tríade: Ciências Humanas, Biológicas e Exatas. Independente

---

\* Pós-doutorado pelo PNPd (Capes). UNESP – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras - Pós-Graduação em Estudos Literários. Araraquara – SP – Brasil. 14800-901 - fabiogeronimo@gmail.com.

de ser possível ainda advogar por uma divisão tão estrita, e de haver outras possibilidades aventadas para a divisão que já se encontram em uso, essa divisão pode nos permitir, ao menos para o objetivo do presente texto, compreender a dimensão da atuação das humanidades. Se não é possível realizar uma viagem extensa em tão poucas linhas por todas as humanidades e suas particularidades, poderíamos ao menos partir da clássica sentença do autor romano Terêncio (c. 195/185 – c. 159 a.C.), presente em sua peça *Heautontimorumenos*, e resumir superficialmente o papel das humanidades (*Heaut. v.77*)<sup>1</sup>: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* / “Sou homem, e considero que nada do que é humano me é alheio”.

Assim, o que caberia, partindo dessa premissa, ao estudioso das humanidades é toda a dimensão humana. Nesse sentido, questionamos em primeiro lugar a possibilidade de estabelecimento de paradigmas para as Ciências Humanas, similar ao reconhecimento destes em Ciências Exatas e Biológicas.

Há de se considerar uma imensa dificuldade em delimitar-se um ou mais paradigmas que unam todas as humanidades. Isso, porém, é consequência da própria natureza do trabalho das ciências humanas, muito diferente do das Ciências Exatas e Biológicas, como observa Barros (2010, p. 433):

O universo das ciências sociais e humanas, enfim, oferece desde cedo aos seus praticantes uma complexa rede de paradigmas e posicionamentos teóricos que devem ser escolhidos, caso a caso, para a prática da produção de conhecimento em cada um dos campos de saber. Não é com a sucessão de paradigmas que suplantam uns aos outros, e que fazem a ciência avançar a partir de rupturas irreversíveis, que lidam os cientistas sociais e humanos, mas sim com a possibilidade de estabelecerem uma comunicação entre mundos distintos.

Tal particularidade, talvez, tornasse a tarefa de se pensar um ou mais paradigmas universais para as humanidades algo pouco profícuo. É concebível para a Física, por exemplo, a substituição de um paradigma, como o da indivisibilidade do átomo, por outro, a partir do momento em que se identifica que o anterior é falso. Mas não há, em maior ou menor escala, um referencial realmente capaz de sustentar-se como visão prioritária e universal para todas as humanidades durante certo período de tempo. Se a luta de classes é um paradigma estabelecido para os marxistas, ele não o será para vários outros pensadores das ciências sociais.

---

<sup>1</sup> Para facilitar o acesso ao original, utilizamos a edição de Parry, disponível na plataforma digital Perseus (TERENTIUS, 1857).



Barros, diante desse problema, opta por uma conceituação de Thomas Kuhn, a de “matriz disciplinar”, que seria “uma espécie de patrimônio ou repertório de recursos partilhados por todos os praticantes de um determinado campo disciplinar” (BARROS, 2010, p.435). Essa matriz se coloca como um grande ponto de partida para os diversos paradigmas conflitantes dentro das ciências humanas, pelo qual poderíamos convergir.

Porém, não é essa a premissa do texto que propomos. Mais que um elo epistemológico ou metodológico, o que esperamos despertar aqui é uma noção ampla de como, a partir do reconhecimento do que quer que sejam os diversos papéis das ciências humanas no século XXI, é possível projetar valores que se impõem diante da meta fundamental das humanidades, ou seja, *tudo que é humano*. Esses paradigmas, portanto, não se impõem por uma emergência de reorganização no seio de suas descobertas como a atomística para as exatas, mas pela urgência de se apontar o olhar do humanista para as premissas apresentadas pela contemporaneidade no que diz respeito aos valores humanísticos.

De tal modo, apesar de seu título categórico e pretensioso, esse breve ensaio não se propõe como uma reflexão que mude as diretrizes metodológicas pelas quais cada uma das ciências humanas realizam seus trabalhos. A pretensão é mais de incitar, ao dar conta desses valores – e de uma crise já presente –, e conduzir a uma reflexão sobre o espírito científico das humanidades na contemporaneidade. Acreditamos que há a eminência de dois comportamentos humanos fundamentais para estabelecer a nossa discussão, representados por dois verbos: olhar e interferir. Partimos desses dois pontos, a partir daqui, que acreditamos ser prolíficos para uma reflexão sobre a presença e o papel das humanidades diante das problemáticas do século XXI.

## **Olhar: o paradigma da alteridade**

O primeiro ponto diz respeito ao olhar, o que chamaríamos de dimensão contemplativa das humanidades. Partindo da premissa aberta pela frase de Terêncio, não se obstrui, ao olhar do estudioso das humanidades, qualquer universo de atuação, contemplando toda cultura, civilização e desenvolvimento humano. Ademais, pode-se considerar que os entremeios dessa questão se dão a partir de três pontos de vista: das relações entre os seres humanos, das relações do ser humano consigo mesmo e dos seres humanos com o mundo o qual habitam.

De tal modo, o jogo múltiplo de olhares é base construtora de conhecimento. Antes do construir, aliás, há o compreender, e não há produção sem a

percepção. Há muitos trabalhos nas humanidades que se debruçam especificamente sobre o olhar, trabalhando acima de tudo essa dimensão contemplativa das humanidades e expandindo as suas possibilidades – ao ponto de ser possível estabelecer intersecções interdisciplinares com as outras Ciências, com resultados frutíferos.

O olhar é fundamental, posto que dimensiona nossa presença no mundo como humanos também. As humanidades são o estudo dos humanos sobre os humanos, e não se pode fugir disso. E saber-se humano não é apenas compreender as belas artes, a literatura ou a arquitetura, mas entender que o mesmo ser humano que erigiu monumentos eternos, como as pirâmides de Gizé, é capaz de promover o Holocausto. Se as humanidades, como ciência, devem se distanciar de seus objetos, elas trabalham paradoxalmente com uma aproximação dialética imprescindível entre os polos mais antagônicos possíveis. O exercício de aproximação e afastamento é a dinâmica fundamental do olhar das humanidades.

De tal modo, a proposta fundamental para que se possa estabelecer as diretrizes de uma disciplina de humanidades no século XXI é compreender essa dinâmica de aproximação e afastamento. O século XXI é uma continuidade do que podemos chamar de era da informação, na qual nos é permitida a existência de uma infinidade de fóruns de debates extremamente produtivos, sendo seguramente a Internet o mais importante deles hoje. Se a Revolução Industrial dinamizou os métodos de produção e, posteriormente, instituiu uma possibilidade de expansão da capacidade de comunicação e conexão entre os seres humanos – com rádio, televisão, telefonia, aviação, etc. –, a revolução digital trouxe a possibilidade de um contato não apenas mais dinâmico, mas imediato, constante e, principalmente, inevitável.

Não darei muita importância aqui para as especulações de diversos eminentes pensadores sobre a denominação de nosso tempo, se modernidade líquida, pós-modernidade, ou outro termo/conceito. O fato é que esse momento em que fomos jogados inevitavelmente nos impõe a participação no universo da informação. Mas, se por um lado a Revolução Industrial nos trouxe o progresso, de outro impôs a lógica mecanicista, a prevalência do produto sobre o produtor, a desumanização. E a revolução digital, da mesma forma, já demonstra a capacidade de gerar problemas e mazelas sérias para a nossa convivência em sociedade.

Ao mesmo tempo em que fomenta a possibilidade de entrarmos em contato com o elemento dinâmico fundamental, o exercício de aproximação e afastamento permite-nos contemplar o humano por vários olhares interdisciplinares

de forma imediata, isto é, enquanto o conhecimento está sendo produzido. De tal modo, as humanidades no século XXI colocam, em primeira instância, lançar o olhar sobre essa dinâmica a partir dos três pontos de vista da dimensão contemplativa: humano-humano / humano-outro humano / humano-mundo; que se resumem a uma relação fundamental entre o eu e o outro. Partimos disso, portanto, para a nossa defesa do primeiro grande paradigma das humanidades para o século XXI: a alteridade.

Laplantine (2000, p. 21) apresenta argumentos em defesa da alteridade:

A experiência da alteridade (e a elaboração dessa experiência) leva-nos a ver aquilo que nem teríamos conseguido imaginar, dada a nossa dificuldade em fixar nossa atenção no que nos é habitual, familiar, cotidiano, e que consideramos 'evidente'. Aos poucos, notamos que o menor dos nossos comportamentos (gestos, mímicas, posturas, reações afetivas) não tem realmente nada de 'natural'. Começamos, então, a nos surpreender com aquilo que diz respeito a nós mesmos, a nos espiar. O conhecimento (antropológico) da nossa cultura passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas; e devemos especialmente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única.

O ponto de partida de Laplantine é a dificuldade. Observamos essa dificuldade como um obstáculo epistemológico para as humanidades, que é a de fixar a atenção no evidente. Tal dificuldade tem tudo a ver, de tal modo, com a dimensão contemplativa. É, na verdade, uma dificuldade de percepção, de compreensão da dimensão das coisas e de poder jogar o olhar sobre elas a partir de uma dinâmica.

Muitas vezes a evidência, fundamental para as Ciências, não se postula nas humanidades diante do óbvio, mas diante do surpreendente. Daí ao contemplar-se o trabalho de Michelangelo no teto da capela Cistina tem-se certeza não apenas de que contemplamos Arte, mas de que essa é digna de distinção e estudo, e que ela, em si, produz conhecimento. É um jogo de idas e vindas: para uma real epistemologia, o humanista parte do surpreendente produzido pelo humano a fim de contemplar o humano, devendo posteriormente voltar seu olhar ao evidente para entender e reconhecer o que está além do que consideramos 'natural', e então partir de volta para a compreensão do surpreendente. Obviamente que pode-se mudar a equação, partindo-se do evidente, observando-se com esse olhar o surpreendente e voltando-se mais uma vez para o evidente. De qualquer modo,

se impõe uma dificuldade de percepção derivada dos olhares que o humanista jogará sobre as coisas.

Nesse sentido, precisa-se partir dessa dificuldade de percepção para a reflexão, como pede Bachelard (2005, p. 17) ao propor os obstáculos epistemológicos:

Quando se procuram as condições psicológicas do progresso da ciência, logo se chega à convicção de que é em termos de obstáculos que o problema do conhecimento científico deve ser colocado. E não se trata de considerar obstáculos externos, como a complexidade e a fugacidade dos fenômenos, nem de incriminar a fragilidade dos sentidos e do espírito humano: é no âmago do próprio ato de conhecer que aparecem, por uma espécie de imperativo funcional, lentidões e conflitos. É aí que mostraremos causas de estagnação e até de regressão, detectaremos causas de inércia às quais daremos o nome de obstáculos epistemológicos. O conhecimento do real é luz que sempre projeta algumas sombras. Nunca é imediato e pleno. As revelações do real são recorrentes. O real nunca é “o que se poderia achar”, mas é sempre o que se deveria ter pensado. O pensamento empírico torna-se claro depois, quando o conjunto de argumentos fica estabelecido. Ao retomar um passado cheio de erros, encontra-se a verdade num autêntico arrependimento intelectual. No fundo, o ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo à espiritualização.

O que propomos, de tal modo, é que se reconheça, como obstáculo ao conhecimento do humanista no século XXI, a dificuldade diante da alteridade. Contudo, não é, em um primeiro momento, um obstáculo a ser destruído, mas a ser compreendido em sua multiplicidade de olhares e problematizado a partir de uma dinâmica de aproximação e afastamento. O importante é que a dinâmica da aproximação e afastamento se concretize no olhar do humanista a partir do reconhecimento da alteridade.

Dado o progresso científico, podemos evidenciar que a alteridade já vem destacando-se nos debates atuais: desde os Estudos Culturais, a teoria Queer, a Literatura Comparada e outras correntes ainda mais atuais, temos uma problematização da alteridade como premissa epistemológica. É necessário, contudo, compreender que esse movimento é urgente, e que nossa leitura humanista do século XXI deve ter como sustentáculo a alteridade.

## Interferir: o paradigma da empatia

O segundo ponto diz respeito ao agir, ou seja, como o estudioso das humanidades pode intervir a partir do reconhecimento da dimensão contemplativa. Não há como considerar que o intelectual tão somente se prostre a contemplar, mesmo que haja áreas do conhecimento nas humanidades com um papel mais predominantemente contemplativo. Ginzburg exemplifica a perspectiva de um intelectual que não age a partir de uma cena do filme *Cronicamente Inviável*, de Sérgio Bianchi, na qual um intelectual observa, centrado em suas reflexões, o espancamento de um índio sem qualquer reação de intervenção (GINZBURG, 2012, p. 197):

A sintaxe narrativa enfatiza, com eloquência, a ausência de qualquer comportamento reativo, seja do intelectual, ou das outras pessoas em torno da cena. Essa renúncia ao envolvimento com a dor do outro, como forma de autopreservação, coloca um problema fundamental – a ausência de um senso de reciprocidade. De acordo com Oscar Vilhena Vieira e A. Scott Dupree, “Reciprocidade significa que não posso aceitar certas coisas para os outros, a menos que as aceite para mim mesmo” (Vieira e Dupree, 2004, p. 54). A contemplação não corresponde a nenhuma intervenção. Isto é, o espancamento é apresentado como algo que acontece com o outro, sobre o qual o intelectual pode refletir, mas não algo em que ele deva intervir de modo transformador. A perspectiva de Bianchi propõe uma imagem muito precária do intelectual, impotente, incompreendido e economicamente falido, centrado na própria apatia.

Esse senso de reciprocidade relaciona-se diretamente com o reconhecimento da alteridade como premissa para a reflexão. O texto de Ginzburg foca-se, em primeira instância, na literatura e na formação do leitor de literatura, do ponto de vista do reconhecimento dos direitos humanos. Se relaciona, nesse sentido, com o clássico “O Direito a Literatura”, de Antonio Candido, em sua compreensão da importância da literatura no contexto dos direitos universais do cidadão. Porém, diante do quadro apresentado anteriormente, é possível expandir a reflexão para todo o universo das humanidades, quando somos postos diante da problemática da interferência.

Interferir seria uma ação da dimensão da práxis, na qual encontramos diversas possibilidades de atuação das áreas sobre vários objetos ou sobre o mes-

mo objeto. Ginzburg (2012, p. 205) reconhece o mesmo obstáculo que apontamos anteriormente, ao mencionar Wittgenstein, sobre “a dificuldade de admitir a dor do outro como relevante”. Partindo dessa dificuldade – que nada mais é que o reconhecimento da alteridade –, é mister compreender, tendo em vista o exercício de aproximação e afastamento, a necessidade de uma postura altruísta do humanista em relação ao mundo.

O altruísmo é um termo mencionado por Alguste Comte, o famoso pensador francês, que ao longo de seu *Catecismo positivista* de 1852 traz a definição mais clássica do termo como uma oposição ao egoísmo. Para Comte (1978, p. 267), viver para o outro é um fundamento de seu positivismo, um verdadeiro dever:

Viver para outrem torna-se, pois, para cada um de nós, o dever contínuo que resulta rigorosamente deste fato irrecusável: viver por outrem. Tal é, sem nenhuma exaltação simpática, o resultado necessário de uma exata apreciação da realidade, filosoficamente apanhada em seu conjunto.

Viver para e por outrem é a mensagem de Comte. Posto que não perseguimos, porém, uma meta positivista, encaramos o altruísmo distante dessa percepção e mais associada à ideia de um desdobramento da alteridade, no sentido de empatia. Se há, diante do humanista, um outro que, diferente ou semelhante a ele, é seu principal interesse, seus atos em relação a esse outro devem se distanciar totalmente de qualquer perspectiva que não seja a do acolhimento, da empatia. Não há lugar, no século XXI, para perspectivas exclusivistas e excludentes, que se confrontem com a ética do reconhecimento da alteridade.

Há mais de uma interpretação, porém, para o altruísmo. Ele pode ser tido como uma mera solidariedade, porém por vezes se define o altruísta como alguém que é capaz de sacrificar-se pelo outro. O humanista, em sua busca por uma perspectiva altruísta, poderá de fato ver-se a sacrificar parte do seu eu, mas nunca o eu-real. O sacrifício do humanista é o movimento necessário de afastar-se do objeto, ainda que, em primeira instância, seu objeto seja ele mesmo – como humano –, para compreender melhor as possibilidades de interferência. É quando, por exemplo, o pesquisador da sociologia deixa de lado seu aspecto de consumidor para refletir sobre o fetiche da mercadoria. Ele não deixa, em si, de ser o consumidor de mercadorias, mas ele precisa do distanciamento para poder interferir de maneira empática no objeto estudado – e mais uma vez estamos

diante da dinâmica da experiência de aproximação e afastamento. Esse movimento empático representa o distanciamento científico.

É como se coloca também, num outro exemplo, o estudo do Antropólogo diante do etnocentrismo – o que, aliás, demonstra que quase todas as humanidades são, acima de tudo, ciências antropológicas. Há de se considerar que a antropologia não serve apenas de texto interseccional para demandas específicas dos pesquisadores, mas como um grande “guarda-chuva” das ciências humanas, se pretenderem ser coerentes com uma perspectiva centrada na alteridade e na empatia. Não que exijamos de todas as leituras das humanidades um diálogo constante com alguma corrente antropológica, mas é fato que não há ciência humana mais capaz de empreender um crescimento em direção a uma reflexão altruísta do que aquela que traz o humano em seu radical.

Isso leva-nos, necessariamente, a uma construção de uma teia de conhecimentos interdisciplinar. Para Fiorin (2013, p. 59), “[...] a interdisciplinaridade possibilita fazer avançar as fronteiras do conhecimento, uma vez que nos leva a olhar questões que eram deixadas de lado pelos objetos teóricos regidos pela triagem”. Não há como, diante da era da informação, negar aos estudos humanísticos a interdisciplinaridade, correndo o risco de cairmos num vácuo de erudição e numa ilusão de autossuficiência. Há que se priorizar a interdisciplinaridade, tendo em vista que a construção do discurso moderno se dá diante de uma interdiscursividade.

Voltando à frase de Terêncio, o humano não nos é alheio por conta de uma premissa ontológica: somos humanos. Ou seja, não há olhar sobre o humano que desconsidere o fato de sermos, nós mesmos, humanos. De tal maneira, a exclusão do outro não pode ser premissa ou fim das humanidades, sob o risco de ferir sua constituição como um olhar sobre o humano e como parte do humano. A concepção de uma humanidade desumanizada é um paradoxo real, enfrentado pelo humanista quando posto diante de reducionismos que visam sequestrar seu intelecto em prol de causas não coerentes com sua missão.

## **A violência do ideologismo mercantil**

Apesar de a proposta desse ensaio ser a construção de um discurso que vise à percepção desses elementos como parte do trabalho do humanista, não propomos que todo (e qualquer) trabalho acadêmico tenha por prerrogativa abarcar os paradigmas apresentados, nem temas que resvalam nesses paradigmas. Uma das mais importantes características das humanidades é a amplitude

dos seus objetos e das abordagens que, ao mesmo tempo em que revisitam seus fundamentos, se adaptam ao momento histórico no qual se inserem, problematizando-o. A reflexão que se desenvolve aqui é da compreensão de que todo discurso que envolva o humano está de algum modo imerso nesses paradigmas. Acreditamos que, se o discurso acadêmico na contemporaneidade deve ser um discurso construído sobre sólidas bases cidadãs, alteridade e empatia convergem, nesse sentido, como pontos nevrálgicos da percepção da coletividade humana e de suas dinâmicas fundamentais, os objetos das humanidades em si. Ao menos para a parcela da comunidade acadêmica que pretenda fazer da universidade um espaço de discussão sobre o humano em uma perspectiva social, a possibilidade de se abraçar tais temáticas como parte de nosso trabalho nos permitirá escapar desses reducionismos que se interpõem em suas metas. Essas considerações estão fundamentadas em uma noção de cidadania que, de tal modo, não pode ser dissociada dos direitos humanos. No já comentado texto de Candido (1995, p. 236), o autor observa que o papel do movimento pelos direitos humanos é se confrontar com a barbárie de nossa época:

Todos sabemos que a nossa época é profundamente bárbara, embora se trate de uma barbárie ligada ao máximo da civilização. Penso que o movimento pelos direitos humanos se entronca aí, pois somos a primeira era da história em que teoricamente é possível entrever uma solução para as grandes desarmonias que geram a injustiça contra a qual lutam os homens de boa vontade, à busca, não mais do estado ideal sonhado pelos utopistas racionais que nos antecederam, mas no máximo viável de igualdade e justiça, em correlação a cada momento da história.

Portanto, é fundamental à ciência, antes de qualquer coisa, impor-se o questionamento, pois, como afirma o próprio Bachelard (2005, p. 18), “[...] todo conhecimento é resposta a uma pergunta”. O ensaio aqui apresentado parte de um questionamento que não se faz explícito ao início do texto, mas se apresenta ao longo de seu desenvolvimento: o que o caracteriza e qual postura deve assumir o humanista no século XXI? A urgência de se refletir sobre o papel das humanidades no século XXI, especialmente no Brasil, não deriva apenas de reafirmar seu caráter de Ciência, nem de realocá-las epistemologicamente no contexto atual. O posicionamento é, sobretudo, um necessário confronto com uma tentativa de sequestro da universidade por parte da barbárie de nosso tempo, especialmente o aspecto a que chamamos de violência do ideologismo mercantil.



Chamamos de ideologismo pois não se trata de uma corrente de estudos, ou mesmo uma vertente ética-ideológica em si, mas de um movimento derivado de premissas superficiais, cujo objetivo é apenas o de submeter a universidade ao mercado. Os defensores do ideologismo partem de percepções rasas do objeto, por intermédio de uma perspectiva enviesada e desonesta intelectualmente, embebida em um discurso que por vezes se desenvolve de maneira violenta. Há nessa estratégia uma clara tentativa de cooptar ideologicamente a universidade, ignorando seu discurso e sua história, para subjugar-la a vieses que, em sua maioria, são conservadores, e que estão alinhados a um pensamento distante das premissas que têm norteado a maior parte dos mais sérios estudos universitários atuais.

Para fazer a distinção desse posicionamento das reais ideologias optamos, portanto, pela construção do termo a partir de um composto com o sufixo “-ismo”. São ideologismos os ataques constantes contra a universidade por seu suposto caráter alinhado ao pensamento de esquerda, por exemplo, realizados por diversas pessoas, desde comentaristas em fóruns e redes sociais de internet a colunistas de periódicos da grande mídia. Ataques que, em geral, reduzem a universidade a um espectro caricato que não condiz com a sua realidade heterogênea. Além disso, outro aspecto problemático desse discurso é que, em sua maioria, se tratam de críticas destrutivas, que não tem um objetivo efetivamente reformista, mas tão somente o de denegrir a imagem das universidades – especialmente as públicas, pois, muitas vezes, os detratores estão compactuando com uma visão de mercado que visa a privatização do ensino.

Um exemplo claro desse tipo de violência foi o ataque realizado no ano de 2011 ao livro didático “Por uma Vida Melhor”, que fora adotado pelo Ministério da Educação (MEC) e distribuído pelo Programa Nacional do Livro Didático para a Educação de Jovens e Adultos (PNLD-EJA). Ao priorizar uma abordagem moderna para a percepção do fenômeno da variedade linguística, o livro foi atacado por, supostamente, defender o uso incorreto da língua portuguesa. Aqui há um problema originado não apenas pelo reducionismo e conservadorismo do pensamento do senso comum, mas de uma ignorância fomentada pelo próprio fenômeno de isolamento que Ginzburg atesta ao apresentar o intelectual apático do filme de Bianchi. O problema tem relação com um claro descompasso entre a produção acadêmica e a sociedade, um vale de difícil transposição, mas que serve de munição para que detratores da academia a ataquem. Se há evidente preconceito, ignorância e superficialidade na abordagem da mídia para com o tema, isso tem relação com certa aura assu-

mida pela intelectualidade como uma classe distante do povo por seu mérito e por sua capacidade de reflexão. O ponto de vista defendido aqui é que esse isolamento é consequência da falta de percepção da alteridade e da falta de ações efetivamente empáticas, que percebam na popularização das diversas teses linguísticas, que são discutidas há décadas de portas fechadas, uma possibilidade de contribuir positivamente para a sociedade.

De qualquer modo, isolar-se e renegar a alteridade e a empatia é abrir espaço para o ideologismo e seus métodos violentos. E quanto mais espaço abrimos para esses discursos extremamente reducionistas, que conduzem a julgamentos em geral preconceituosos e rasos, mais a área de humanidades perderá força. Estudar humanidades no século XXI, como debatemos ao longo do texto, não se restringe a conhecer e compreender o universo humano, mas pensar criticamente as relações entre o humano e o **outro**, seja esse outro o meio ambiente, a história, o *id* ou mesmo outro humano, partindo da concepção de que somos também humanos. Entender as alteridades é fundamental no trabalho humanístico atual, e o discurso perpetrado pelos ideologismos, além de desonesto, em geral fere justamente essa perspectiva. Se queremos fazer uma proposta de estudos humanísticos coerente com os anseios do século XXI, não podemos aceitar a presença nas humanidades de concepções que sustentem um debate fundamentado no não-reconhecimento da alteridade, visto que este é um dos principais motores de várias violências, como a homofobia, a transfobia, o racismo, o machismo e outros discursos igualmente opressores.

O ideologismo, de que falamos aqui, é tão somente um conjunto de opiniões que pouco tem de científicas. Quando resvalam no científico, o fazem tão somente para justificar seus preconceitos e seus métodos violentos. Resumem-se a opiniões e, como observa Bachelard (2005, p. 19), não há espaço na ciência para a opinião:

A ciência, tanto por sua necessidade de coroamento como por princípio, opõe-se absolutamente à opinião. Se, em determinada questão, ela legitimar a opinião, é por motivos diversos daqueles que dão origem à opinião; de modo que a opinião está, de direito, sempre errada. A opinião pensa mal; não pensa: traduz necessidades em conhecimentos. Ao designar os objetos pela utilidade, ela se impede de conhecê-los. Não se pode basear nada na opinião: antes de tudo, é preciso destruí-la. Ela é o primeiro obstáculo a ser superado. Não basta, por exemplo, corrigi-la em determinados pontos, mantendo, como uma espécie de moral provisória, um conhecimento vulgar provisório.

A opinião tem duas parcelas nocivas fundamentais. A primeira, identificada acima por Bachelard, tem relação com a utilidade, e é esse utilitarismo que norteia o discurso do ideologismo mercantil. É um fim em si, um positivismo que nada mais tem de altruísta, que decalca a ciência impedindo o seu desenvolvimento. E esse impedimento tem vistas, no século XXI, a manter os privilégios adquiridos por setores que sempre estiveram no controle dos meios de produção. De tal modo, chamamos o ideologismo de mercantil, pois tem por objetivo fundamental encaixar o pensamento num modelo fechado, subserviente ao mercado e que pretende fazer da universidade uma provedora de mão de obra e uma produtora – no sentido mercantil do termo, como uma linha de produção.

É dessa premissa mercantil que, por exemplo, deriva todo o sistema de avaliação de programas de pesquisa, cursos, periódicos e pesquisadores, impondo-lhes diretrizes e metas calcadas em produção quantitativa e impedindo o real debate reflexivo. Um exemplo desse tipo de interferência de mercado na ciência humana são os métodos instituídos pelas agências de fomento no Brasil para aferir a chamada “produtividade acadêmica” como observa Prado, a renovação do chamado “Modelo Capes de fomento e avaliação” instaurou o que se pode chamar de *produtivismo acadêmico*, ou seja, a imposição de um método de trabalho “[...] voltado à obtenção de índices cujos parâmetros se apoiam na quantidade de publicações que orientadores e orientandos de programas de pós-graduação são capazes de elaborar, bem como na qualidade dos periódicos em que se publica” (PRADO, 2013, p. 184). A avaliação se dá a partir da própria Capes através da chamada tabela Qualis, que reduz a uma simbologia numérica e estatística toda a produção vasta e variada da academia. Como Prado (2013, p.184) atesta, ainda, o modelo de produtivismo acadêmico “[...] colocou-se em prática sob os auspícios das regras de produção em massa e de competitividade de mercado, o que acarretou como resultado a transformação da universidade em refém do capitalismo globalizado”.

Tal modelo deriva daquelas Ciências que se desenvolvem ancoradas em uma produção de bens materiais e, muitas vezes, bens de consumo. A metodologia e essência do trabalho das humanidades, outrossim, não converge com esse tipo de produção, pelo que defendemos que, diante de sua própria natureza, as humanidades não sejam provedoras de produtos, muito menos mão-de-obra, ao menos não prioritariamente. O produtivismo é uma evidente valorização do valor quantitativo sobre o qualitativo da produção acadêmica, ao passo que serve a uma lógica não da reflexão, mas do mercado, subjuga o processo reflexivo ao crivo do ideologismo mercantil. Assim, por submeter-se as diretrizes da produção

acadêmica a essa lógica, a universidade para de exercer sua função social, de servir à sociedade, e passa a servir ao mercado, o que interfere diretamente em sua organização como entidade autônoma. Em resposta a esse modelo, pesquisadores já se organizam em movimentos como o alemão *Slow Science*, que pregam uma “Ciência Lenta” em resposta à exigência de produtividade excessiva em quantidade em detrimento da qualidade (PRADO, 2013, p. 190).

Todas essas diretrizes, além disso, convergem com os planos de organizações mercantis, como o Banco Mundial, que tentam cooptar as forças produtivas acadêmicas para um modelo de educação que serve a seus próprios interesses. Em documento chamado “*La enseñanza superior – las lecciones derivadas de la experiencia*”, encontramos estratégias e orientações – que vem sendo adotadas por governos do mundo todo – pelas quais se estabelece uma metodologia completamente focada na lógica de mercado, que gera consequências séria no modelo de organização da universidade, como observa Mendonça (2013, pp. 198-199):

O impacto das orientações do Banco Mundial vai se manifestando no contexto das políticas públicas brasileiras e ganhando espaços institucionais importantes na universidade, mudando a concepção de universidade pública por meio de uma cultura acadêmico-científica centrada na produtividade, pautada em uma contínua e acelerada diminuição e perda dos meios de produção docentes e no processo de avaliação docente a partir da pós-graduação stricto sensu.

O fato é que, como observa Bosi (apud MENDONÇA, 2013, p. 199) “[...] a qualidade da produção acadêmica passa então a ser mensurada pela quantidade da própria produção e por valores monetários que o docente consegue agregar ao seu salário e à própria instituição”, ou seja, o mercado estabelece como e para que serve o trabalho da universidade, e obviamente, passa a selecionar o que interessa ou não dessa produção, bem como submete tudo a seu crivo. Pode-se observar isso não apenas no universo das humanidades, mas em toda a produção universitária – talvez seja o motivo de vermos muito poucos trabalhos voltados para o impacto social nas áreas de Biológicas, por exemplo, que avaliem sistemas públicos de saúde ou políticas de prevenção.

A segunda parcela da opinião que não converge com o espírito científico das humanidades é o fato de que ela se volta para o **eu**, ou seja, para uma visão subjetiva do mundo. Negar a subjetividade, outrossim, não pode nunca ser objetivo das humanidades, dado que não existe humanidade sem sujeitos.

Porém, partir da subjetividade para a construção de discursos fere as premissas das ciências humanas de tal forma que impede um de seus acontecimentos fundamentais, que é o debate.

A lógica aqui, que também se apresenta no universo do mercado, é a da competitividade. O objetivo passa a ser subjugar o outro, suas ideias e premissas, e instaurar uma visão de mundo fundamentada nos moldes capitalistas de trabalho, o que rege as supracitadas diretrizes das agências de fomento, completamente regradas por esse modelo e que servem apenas para estimular “[...] o acirramento da competitividade, do individualismo e do isolacionismo de que a maioria dos pesquisadores, em geral, somos testemunhas hoje em dia” (PRADO, 2013, p. 179).

Não por acaso podemos observar constantemente os defensores desse ideologismo convocando pessoas para um debate com a intenção de mostrar sua superioridade. Em geral, essas pessoas comemoram suas vitórias sobre as outras como alguém que ganha uma partida de um jogo qualquer. Mas não há, aí, o esclarecimento de que não existe debate nessa convocatória, apenas uma ilusão de debate. A dialética do debate foi obstruída por conta de ele partir da premissa básica de que se tratava de uma disputa, ou seja, de um confronto de opiniões, não de ideias ou reflexões concretas. E de um confronto de opiniões só surge conhecimento como efeito colateral, nunca como objetivo primeiro. O que afirmamos, sobretudo, é que ao humanista do século XXI cabe o papel de rejeitar esse ideologismo.

Educação, no contexto atual, não deveria ser tão somente o acúmulo de estratégias e ferramentas básicas para a inserção no mercado de trabalho, mas a compreensão do lugar de si e do outro dentro de um universo civilizado, como cidadãos do terceiro milênio. Os ataques do ideologismo mercantil em questão são um movimento de desestabilização das bases dessa educação, tendo em vista a absorção da própria universidade para seu modelo restrito de pensamento, que culmina em posturas desumanizadas. E como aceitar humanidades desumanizadas?

Enfim, acreditamos que a compreensão crítica da dimensão do humano (*humani nihil me alienum*) não pode se dar a partir de uma perspectiva violenta, que demonstra apenas um déficit cognitivo e civilizatório inaplicável às ciências humanas, especialmente às sociais. O problema é que isso não parece ser apenas um déficit individual, mas um plano organizado de cooptação da universidade, e infelizmente estamos deixando isso acontecer. Achamos que um comentarista de internet, por exemplo, é um fenômeno isolado, mas urge não tratarmos

isso como um problema localizado, como uma mera consequência do mundo virtual e da propagação das redes sociais, quando já estamos diante da presença dessas pessoas no ambiente universitário. É mais do que isso: sem reconhecer a alteridade e praticar a empatia, as investidas do ideologismo mercantil ou de outros possíveis cooptadores são um claro perigo para as humanidades e para o pensamento crítico brasileiro.

### **ALTERITY AND EMPATHY: NEW PARADIGMS TO THE HUMANITIES IN THE 21st CENTURY?**

**ABSTRACT:** *The text is intended to be a brief essay addressing the role of the scholar of the so called Human Sciences, under the light of the dilemmas brought by the contemporaneity, especially those who tend to deauthorize the humanistic role of the university and to open space to violent speeches, associated to the conservative mercantilist thought and to various types of prejudice. Facing the questioning of its importance in the present context, we believe that to the Humanities urges the clear delimitation of some premises that can guide its work, historically constituted under the light of the human rights. So, our proposal is a presentation of two paradigms which we believe are intrinsic to the humanist's work, alterity and empathy, and that can be useful as foundations to a reflection about the work of the Human Sciences. Starting from these perspectives, we intend to confront these paradigms with the growing of the violent market speech, especially with the expansion of the world wide web and, consequently, of the virtual vehicles of information, that popularized very much these speeches in the last decade.*

**KEYWORDS:** *Science. Humanities. Alterity. Altruism. Empathy. Education.*

### **REFERÊNCIAS**

- BACHELARD. G. **A formação do espírito científico:** contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Trad. de Esteia dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
- BARROS, J. D'A. Sobre a noção de Paradigma e seu uso nas ciências humanas. **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**, Florianópolis, v.11, n.98, p.426-444, jan./jun. 2010.

CANDIDO, A. O Direito à Literatura. In: \_\_\_\_\_. **Vários Escritos**. São Paulo: Duas Cidades, 1995. p.235-63.

COMTE, A. Catecismo positivista. In: GIANNOTTI, J. A. (Org.). **Comte**. Trad. de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p.117-318.

FIORIN, J. L. Multidisciplinaridade, interdisciplinaridade e transdisciplinaridade nas Ciências Humanas. In: DEL VECCHIO, A. (Org.). **Ciências humanas em debate**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p.35-60.

GINZBURG, J. **Crítica em tempos de violência**. São Paulo: EdUSP: Fapesp, 2012.

LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. Trad. de Marie-Agnès Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2000.

MENDONÇA, S. G. de L. As métricas da avaliação: precarização e intensificação do trabalho docente. In: DEL VECCHIO, A. (Org.). **Ciências humanas em debate**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p.197-204.

PRADO, J. B. T. Pesquisa em grupo e “produtivismo”. In: DEL VECCHIO, A. (Org.). **Ciências humanas em debate**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p.173-196.

TERENTIUS, P. (After). **Publii Terentii Comoediae VI**. Commentary by Edward St. John Parry. London: Whitaker and Co, 1857. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Ter.+Hau>>. Acesso em: 11 ago. 2015.





RESENHAS



# PROJETOS DE MILITARIZAÇÃO SOCIAL EM TEMPOS NEOLIBERAIS

Bruno Ferraz BARTEL\*

AMAR, Paul. *The Security Archipelago: Human-Security States, Sexuality Politics, and the End of Neoliberalism*. Durham and London: Duke University Press, 2013

Após a atuação dos militares para conter os efeitos advindos da *Primavera Árabe* ocorrida em diversas cidades no Egito e as intervenções do Estado do Rio de Janeiro sob a forma de implementação das *Unidades de Polícia Pacificadoras (UPPs)*, a questão das novas lógicas de segurança governamental apontam algumas transformações no campo das lutas sociais. Nas últimas três décadas, o que se tem verificado é um detrimento das legitimações do mercado neoliberal e das ideologias consumistas que sustentavam as formas militarizadas dos governos desde então. Diante desse novo cenário, o surgimento de formas de discurso de uma “segurança humanizada” procura redefinir a soberania política e as formas internamente contraditórias do exercício de poder e de autoridade, por parte de determinadas instituições governamentais. Entretanto, algumas lógicas de segurança institucionais continuam a se afirmar avançando em múltiplas direções, como por exemplo, concentrando seus esforços para projetos militarizados visando à proteção de patrimônios culturais ou infraestruturas ligadas a projetos de desenvolvimento.

No início de 2009, a ideia de uma “segurança humanizada” surge inserida em um quadro hegemônico de ações militarizadas e de intervenções governamentais articulada entre diversos países (EUA, Canadá, França e Reino Unido) e instituições internacionais (Médicos sem Fronteiras e o Comitê de Direitos Humanos na ONU) como forma de substituir a lógica da “guerra preventiva”, defendida pelos Estados Unidos e pela Grã-Bretanha nos primeiros anos do

---

\* Doutorando em Antropologia pela UFF - Universidade Federal Fluminense. Niterói – RJ – Brasil. 24210-350 - brunodzk@yahoo.com.br.

século XXI. Essa noção de “segurança humanizada” produzida principalmente entre os países do Hemisfério Norte forneceu três conjuntos de debates: a circulação de agentes sociais centrados em causas humanitárias; a atuação por parte do feminismo e de cientistas políticos com as lutas antirracistas; e, finalmente, a revisão entre os teóricos pós-estruturalistas sobre o papel do Estado. Mais do que nunca, mercados e Estados neoliberais contemporâneos mergulham em um período dinâmico que se alternam entre o colapso e sua reanimação. Neste sentido, os especialistas em segurança têm se esforçado para responder à legitimidade das políticas neoliberais baseada no princípio político do “laissez-faire” e de suas infraestruturas financeiras atuantes, bem como para as questões envolvendo tanto as reações contra o neoconservadorismo existente através da premissa de “guerra ao terror” quanto as suas práticas relacionadas ao desrespeito dos direitos humanos.

O livro de Paul Amar indica que a noção de “segurança humanizada” possui uma relação com as formas influentes e globais circulantes não engendradas a partir das salas de conferência da ONU ou por intermédio de relatórios americanos com foco na dinâmica do poder atual. Antes de tudo, elas foram testadas, distribuídas, hibridizadas e difundidas dentro e entre alguns “laboratórios urbanos” do Hemisfério Sul. A matriz dessa linha política arquitetada no Cairo e no Rio de Janeiro encontrou meios de se realizar através de processos culturais de militarização e subjetivação através dos resultados das estratégias de policiamento e planejamento urbano. Uma segunda proposta do livro é a de demonstrar como o modo de governabilidade, baseada na noção de “segurança humanizada”, amplia seu poder de ação por meio de um conjunto particular de intervenções relacionadas às temáticas de sexualidade ou moralização. Esses eixos acabam, segundo o autor, por mobilizar uma perspectiva de gênero dentro de um quadro “tradicional” e, por assim dizer, a de tentar resgatar uma concepção de família em crise diante das perversões provocadas pela globalização no domínio cultural. Cairo e Rio de Janeiro são os cenários escolhidos por onde essas complexidades revelam as suas singularidades, uma vez que as dimensões da história, política e culturas públicas se encontram imbricadas nos argumentos do livro.

Justamente por se tratar de contextos completamente distintos, disciplinas complementares são constantemente acionadas nas discussões do autor. A interdisciplinaridade proposta versa sobre os domínios das relações internacionais, política comparada, sociologia política, antropologia política, estudos culturais e de globalização, economia e política urbana e geografia. A opção por trabalhar com múltiplas áreas do saber visa dar suporte ao emergente campo dos estu-

dos críticos de segurança, cuja posição ainda se encontra bastante marcada na interseção das relações internacionais e dos estudos teóricos que almejam a paz. Atualmente, as abordagens críticas aos estudos de segurança seriam distinguidas por duas posições um tanto quanto que contraditórias: de um lado, um ceticismo sobre os riscos e a política do medo que acompanham a identificação das ameaças à segurança em geral; e do outro, o interesse em defender uma agenda de segurança que visa reduzir a violência estatal, como no caso das intervenções não repressivas em resposta a determinadas situações.

Um dos argumentos fundamentais do livro é que Egito e Brasil tiveram uma articulação de forças coercitivas, a presença de discursos morais e a atuação de um humanitarismo transnacional a partir de um quadro de mudanças conferidas às instituições de segurança, ao discurso moral-cultural, as formações espaciais e as subjetividades humanas que surgiram em determinados locais nodais nas últimas três décadas. Essas novas formações teriam um caráter consistente e um perfil político definidas pelo autor como sendo a de um “estado de segurança humanizada”. Neste sentido, esse regime de governabilidade representaria uma nova formação produtiva forjada a partir das relações tensas de aliança entre diversos movimentos sociais e determinadas instituições militares que atuariam, segundo o autor, contra os autoritarismos de uma elite ligada ao capital global.

A segunda consideração do livro indica que essas lógicas de “segurança humanizada” caminham com certo conforto no cenário global. A existência de projetos para estender as formas de execução, controle e intervenção militarizada têm sofrido algumas ondas de resistência social e de oposição por parte dos ativistas de direitos humanos. Entretanto, esses “estados de segurança humanizada” se encontram prosperando em múltiplas direções, como por exemplo, concentrando seus esforços na proposição de discursos envolvendo sexualidade e moralidade para amplos setores sociais. O que o autor afirma é que os novos alvos desses projetos de segurança não podem ser apreendidos como apenas demandas advindas das campanhas envolvendo os direitos humanos. Em vez disso, esses assuntos devem ser analisados com mais precisão como demandas de reconhecimento emergentes, em particular, relacionadas às questões de gênero, temas raciais e de formas transnacionais que envolvam operações militares e policiais.

Uma das contribuições mais significativas do livro é a de proporcionar um sobrevoo às estruturas organizadoras das classes populares, aos discursos populistas de cunho moral-religioso e sobre as prerrogativas que justificam intervenções militares em parceria com determinadas linhas políticas. Desta perspectiva, seria possível observar as particularidades dos processos culturais e das alianças

políticas em curso responsáveis pelas novas regras presentes em certas áreas do planeta. Mas para entender esses processos, o autor aponta para a necessidade de se desenvolver novas formas de pensar, pesquisar e analisar o “estado de segurança humanizada” no contexto transnacional, além de incluir os interesses com os quais seus agentes sociais procuram proteger. Ao examinar em profundidade os casos do Brasil e do Egito, o livro procura fornecer um enquadramento histórico e teórico da ascensão e queda do neoliberalismo e da emergência de novos regimes de segurança global humanitária.

Além disso, cabe salientar a preocupação envolvendo a produção de novas formas de sexualidade na organização desses processos contemporâneos. Paul Amar considera que o conjunto de atores e de discursos mobilizados se difunde por meio de uma política moral e não por políticas de mercado. Sua análise da política sobre a sexualidade dos contextos contemplados formula algumas críticas às formas de governamentalidade atuais, as teorias feministas e também as abordagens envolvendo os estudos raciais. Os modelos de sexualidade trilhados por Michel Foucault e Hazel Carby contribuem para repensar esta temática não como um quadro de orientações e nem como uma categoria de direitos pessoais ou relacionada a questões de saúde reprodutiva, mas sim como um conjunto dinâmico e contraditório no tocante a formação de novos processos vigentes.

O livro de Paul Amar se esforça por compreender os casos do Egito e do Brasil dentro de um quadro político contemporâneo marcado pelos estudos críticos de segurança. No entanto, a passagem da escala global-local apresenta análises que carecem de maiores explicitações quanto à transição desses processos em curso. A insistência na oposição entre os hemisférios Norte e Sul indica muito mais por onde esses fluxos convergem do que propriamente como eles conseguiram se estabelecer. Parte desse problema deriva do fato do autor ter que lidar com uma quantidade excessiva de informações provenientes de diversas disciplinas para comprovar a maioria de seus argumentos. Além disso, se compartilha da crença que de o campo interdisciplinar promoveria a ampliação de horizontes para os problemas de ameaças de segurança como, por exemplo, aos temas construídos pelo imperialismo, da dominação de classe, do racismo e dos novos discursos de controle e de desapropriação, mas que, em seguida, poderiam oferecer métodos para intervenções de proteção mais “humanizadoras” diante dessas situações contemporâneas.

A dificuldade de mapear esses fluxos tidos como globais que exportam a noção de “segurança humanizada” e suas relações com os Estados neoliberais

tornam algumas das análises do livro superficiais. Mesmo que as complexidades dos contextos investigados organizem uma base geral para a maioria dos argumentos construídos, essas interdependências com os processos globais circulantes haveria de se demonstrada com ênfase nos reais efeitos produzidos do que somente a partir das linhas políticas evocadas para compor as narrativas desses fluxos. A incorporação do ponto de vista desses atores globais, sem dúvida, mostraria como determinados eventos emergem de uma rede de confluências diversas e, por vezes, constitutivas de vontades e expectativas contraditórias.

Sem dúvida, o fim do neoliberalismo não anuncia o término de um período da história ou estabelece a crise de um modo de produção. Pelo contrário, o esgotamento das forças neoliberais sinaliza uma mudança de perspectivas. Esses novos rumos tanto poderiam incluir uma transição para o mapeamento das relações globalizadas envolvendo os mercados de investimento, e as questões relativas ao consumo, quanto para a apreensão das novas formas de mobilização social através de discursos populistas envolvendo moralidades.

Seja como for, o que vem acontecendo nos países do hemisfério Sul, relativo a essas novas formas de encarar o papel da segurança, expressa as reais possibilidades para o alargamento das análises sobre as experiências políticas diante de um curto espaço de tempo pós-11/09. Se as cidades do Cairo e do Rio de Janeiro proporcionam exemplificar alguns desses processos contemplados por Paul Amar, as construções teóricas de uma “segurança humanizada” ou as novas políticas de sexualidade promovidas pelos Estados Neoliberais em crise refletem uma tentativa de ensaiar sobre essas possibilidades em curso. Somente uma observação mais ampliada do que se propõe analisar poderá consubstanciar os esquemas conceptuais propostos, além de garantir a continuidade desses processos nos locais que serviram de base para a maioria de suas argumentações.

Paul Amar é Professor Associado do Programa de Estudos Internacionais e Globais pela Universidade da Califórnia especializado em Políticas Comparadas, Geografia Humana, Estudos de Segurança Internacional, Sociologia Política, Etnografia Global, Teorias do Estado e Teorias de Gênero, Raça e Política pós-colonial. Suas linhas de pesquisa voltam-se aos Estudos Feministas, Sociologia, Literatura Comparada, Estudos sobre o Oriente Médio, Mundo Ibérico e América Latina concentrando-se nos seguintes temas: instituições estatais, regimes de segurança, movimentos sociais, as transições democráticas do Oriente Médio e da América Latina, os novos padrões de militarização, segurança governamental, intervenção humanitária e a reestruturação estatal em megacidades.





# REFLEXIVIDADE RELIGIOSA: RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES NO CONTEXTO DA MODERNIDADE REFLEXIVA

Emerson Antonio Lazaro PRATA\*

BECK, U. *El dios personal: la individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2009.

Ao trazer o conceito-chave que define o cerne de seus trabalhos, o de **modernização reflexiva** ou **segunda modernidade**, para suas análises concernentes ao campo religioso, o sociólogo alemão Ulrich Beck (1944-2015) traz uma leitura pertinente e perspicaz aos estudos da sociologia da religião na sociedade contemporânea, apresentando através de dados empíricos e embasamento teórico que a religião neste contexto-histórico possui características e contornos peculiares, alguns deles com questões que acompanham o desenvolvimento das religiões desde seus primórdios – e da história humana – e que perpetuam todo o imbróglcio entre estas e outros jamais vistos até então.

Originalmente publicado no ano 2008, em alemão, sob o título *Der eigene Gott Freundensfähigkeit und Gewaltpotencial der Religionen*, este livro de Beck trata principalmente de dois aspectos fundamentais para se pensar a religiosidade atual: a **individualização religiosa** com sua conseqüente desinstitucionalização e o processo de **cosmopolitização** que, impulsionado pela globalização econômica, impacta outras dimensões da vida humana, como a cultura, a política e, neste particular, a religião.

O contexto da **modernização reflexiva**, que abarca os últimos trinta anos, trouxe transformações societárias importantes que ocorreram em escala

---

\* Mestrando em Sociologia UFSCar – Universidade Federal de São Carlos – Pós-Graduação em Sociologia. São Carlos – SP – Brasil. 13565-905. Membro do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política NEREP/UFSCAR - eal\_prata@hotmail.com

global. O fim da URSS, o deslocamento das grandes empresas capitalistas (transnacionais), o processo de desindustrialização dos países ricos, o fenômeno da individualização, a emancipação feminina e as transformações no mundo do trabalho (BECK; GIDDENS; LASH, 2012), impuseram como consequência novas relações políticas, sociais, econômicas e culturais que agora não se reduzem a uma única realidade isolada em seu contexto, territorialmente delimitada. A religião desempenha um papel importante nesse período. Seu iminente fim preconizado por parte da sociologia não se concretiza e, conforme nos demonstra Beck, ela não apenas permanece presente como tem se fortalecido tornando-se um ator-chave nas resoluções de questões internacionais (BECK, 2009), como por exemplo, o caso do islamismo e também do pentecostalismo, que segundo Peter Berger (2000) são dois dos principais fenômenos religiosos da atualidade.

Como exposto a pouco, a linha de raciocínio de Beck na obra em questão gira em torno da **individualização religiosa** e do processo de **cosmopolitização**. Com relação à primeira podemos afirmar que é um elemento dentro de um fenômeno mais amplo. O processo de **individualização** trata da condição inexorável do indivíduo contemporâneo “[...] *un concepto que describe una transformación estructural, sociológica, de las instituciones sociales y la relación del individuo con la sociedad.*”<sup>1</sup> (BECK, 2003, p.339). A ideia de reflexividade que descreve a fase atual da modernidade se impõe aos indivíduos de modo que estes não estão mais amparados por estruturas coletivas que lhes proporcionavam sentido e segurança do berço à tumba (BECK, 2003), agora devem moldar sua própria biografia individualmente. Nesse aspecto observamos que tal processo atinge também a religiosidade, pois a religião – enquanto instituição – não é capaz de se impor aos indivíduos como noutros tempos. Resulta dessa nova configuração a ideia central e que está presente já no início do título do livro aqui abordado: *O Deus pessoal*. Este retira da relação estabelecida entre criador e criatura todos os dogmas, liturgias e exegeses dando forma a um Deus mais apropriado as demandas individualizadas e estandardizadas. As antíteses inerentes às religiões se tornam mais flexíveis com o *Deus pessoal* (BECK, 2009). No que diz respeito à **cosmopolitização**, o autor busca situar outras dimensões vida social à globalização econômica. Esta não traz consequências estritamente dessa espécie, pois no processo de

---

<sup>1</sup> “[...] um conceito que descreve uma transformação estrutural, sociológica, das instituições sociais e a relação do indivíduo com a sociedade.” (BECK, 2003, p.339, tradução nossa).

expansão e ocupação de outros territórios, habitados e pertencentes a outrem, tem-se o entrelaçamento entre culturas, valores, éticas e visões de mundo distintas, por exemplo. Portanto, há transformações substanciais em todos os locais do globo ainda que de maneira desigual e diversa, a isso Beck denomina de **cosmopolitização**. Em suas palavras, ela representa

[...] *la erosión de las claras fronteras que separan mercados, Estados, civilizaciones, culturas y, sobre todo, los universos vitales de los diversos pueblos y religiones, así como la situación resultante de ella: la confrontación involuntaria a escala mundial con el Otro extraño.* (BECK, 2009, p.77)<sup>2</sup>.

A religião, nesse sentido, é crucial para entendermos como se desenvolve o cenário atual. Estruturado em seis capítulos o livro inicia-se com uma exposição do que representa a ideia do *Deus pessoal*. Ao analisar os relatos anotados em um diário de uma jovem judia holandesa chamada Etty Hillesum, o autor vai lapidando sua argumentação em torno desse fenômeno, uma vez que, essa jovem que durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) foi perseguida e capturada pelo nazismo, estabelece uma relação direta e íntima com Deus onde seus sofrimentos, angústias, temores e também esperanças são compartilhados com Ele. O exemplo dado pelo autor e que conduz o primeiro capítulo ilustra bem o que vem a ser o *Deus pessoal*, ou seja, um processo cultural dentro do qual o indivíduo forja através de uma eleição individual o seu próprio universo religioso.

No capítulo seguinte Beck discorre sobre a permanência da religião na sociedade contemporânea, bem como as crises desencadeadas a partir dos preceitos e valores religiosos. Apresentando uma leitura dos clássicos da Sociologia (Marx, Durkheim e Weber) o autor nos mostra que segundos estes a religião estaria fadada a desaparecer da história, uma vez que, o triunfo do pensamento científico promove o desencantamento do mundo, em termos weberianos. O autor destaca que a dimensão religiosa permanece presente na sociedade contemporânea, contrariando os prognósticos dos cânones da área, porém, assume novas formas e conteúdos. A manutenção do pensamento religioso está ligada à crise da modernidade europeia, onde o processo de secularização, dada à sua incapacidade de responder satisfatoriamente às demandas atuais,

<sup>2</sup> “[...] a erosão das claras fronteiras que separam mercados, Estados, civilizações, culturas, e sobretudo, os universos vitais de todos os diversos povos e religiões, assim como a situação resultante dela: a confrontação involuntária a escala com o outro estranho.” (BECK, 2009, p.77, tradução nossa).

sofre ataques semelhantes àqueles produzidos pelos iluministas à religião no século XVIII e XIX.

No terceiro capítulo o autor trata da temática que está diretamente relacionada à proposição do presente volume da revista *Cadernos de Campo*, a violência e a (in)tolerância, aqui relacionadas às confissões religiosas. Aponta que as religiões mundiais como o cristianismo, o judaísmo e o islamismo trazem em seu bojo valores, crenças, éticas e estéticas que em muitas situações não apenas diferem como também contradizem e conflitam com outras confissões religiosas. Partindo da ideia de que o fluxo cada vez mais intenso de pessoas pelo globo impõe a todos a necessidade do convívio próximo, do contato direto, Beck coloca a necessidade do diálogo e flexibilidade destas religiões para possibilitar o convívio pacífico entre estas. Assim, a (in) tolerância se torna um aspecto central no seio das religiões atualmente.

No quarto capítulo o autor discute mais detalhadamente o fenômeno da **individualização religiosa**, expondo suas características no contexto em questão. Busca diferenciar o fenômeno da individualização com outras noções como individualismo e individualista, por exemplo. Aborda também a ideia de que há incompatibilidade entre liberdade religiosa e a ortodoxia das religiões, onde a primeira em muitos casos é tratada como sinônimo de heresia. Na sequência discute o papel do Estado de Bem-Estar social ou Welfare State como um processo de individualização institucionalizada, denominada de segunda individualização (a primeira está relacionada ao *ethos* do cristianismo e a modernidade). Na seção que encerra o capítulo Beck discorre sobre a relação entre religião e antimodernidade, pós-modernidade e segunda modernidade ou modernidade reflexiva.

Já no quinto capítulo, são trabalhadas as consequências das duas transformações religiosas – que norteiam a argumentação durante todo o livro – para as relações sociais em nível mundial. Para tal, Beck elenca cinco modelos de civilização dos conflitos religiosos mundiais: 1- modelo das consequências indiretas; 2- modelos de mercado: a comercialização de Deus; 3- modelo do Estado constitucional (Jürgen Habermas); 4- modelo de uma <<ética universal>> da religião (Hans Küng); 5- a conversão metodológica (Mahatma Gandhi). O objetivo de discorrer sobre tais modelos reside no fato de que são possibilidades de resolução dos imbricamentos existente entre as religiões.

O livro é finalizado trazendo a importância das religiões como ator fundamental para o estabelecimento da paz entre as nações, destacando, sobretudo, a necessidade de diálogo e abertura das instituições religiosas a fim de atingir tal

objetivo. Discute o fundamentalismo religioso atual e suas consequências, bem como a necessidade de discuti-lo além dos parâmetros dos Estados nacionais, advertência, aliás, que sustenta toda sua obra, pois para o autor a Sociologia, assim como a própria sociedade, não deve limitar seus modelos e paradigmas de análises pautados no que ele denomina de **nacionalismo metodológico**, em contraposição, é proposta uma abordagem pautada no **cosmopolitismo metodológico**, pois se trata de “[...] *una perspectiva que haga posible observar contradictorios fenómenos de la supresión, pluralización y construcción de nuevas fronteras en el ámbito religioso.*” (BECK, 2009, p.82-83).

Mesmo não tendo a religião como objeto central de toda sua produção sociológica, a valiosa contribuição do presente trabalho para o campo de estudo é inquestionável e também imprescindível a todos aqueles que buscam compreender a relação entre religião e sociedade na contemporaneidade. Seu olhar sobre as transformações religiosas atuais sob a ótica da **modernização reflexiva** traz uma visão inovadora e inédita para a agenda sociológica, conquanto o processo de globalização, ou nos termos de Beck, de **cosmopolitização**, tem se intensificado e consolidado as novas relações sociais ao redor do planeta.

## REFERÊNCIAS

BECK, U. **El Dios personal:** la individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2009.

\_\_\_\_\_. **La individualización:** el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas. Barcelona: Paidós, 2003.

BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. **Modernização reflexiva:** política, tradição e estética na Ordem Social Moderna. São Paulo: Ed. da UNESP, 2012.

BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião & Sociedade.** Rio de Janeiro, v.21, n.1, p.9-24, 2000.

STAEPE – Seção Técnica de Apoio ao Ensino, Pesquisa e Extensão  
Laboratório Editorial  
Rodovia Araraquara-Jaú, km 01  
14800-901 – Araraquara  
Fone: (16) 3334-6275 ou 3334-6234  
e-mail: [laboratorioeditorial@fclar.unesp.br](mailto:laboratorioeditorial@fclar.unesp.br)  
<http://www.fclar.unesp.br/laboratorioeditorial>

Produção Editorial:



Impressão:

